



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

AnIsl 39 (2005), p. 249-273

Mathieu Eychenne

Le sultan al-Āšraf Ḥalīl et son vizir. Liens personnels et pratiques du pouvoir dans le sultanat mamlouk.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

- | | | |
|---|--|--|
| 9782724711462 | <i>La tombe et le Sab?l oubliés</i> | Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr |
| 9782724710588 | <i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i> | Vincent Morel |
| 9782724711523 | <i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i> | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724711707 | ????? ?????????? ?????? ??? ? ???????? | Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif |
| ????? ??? ? ??????? ??????? ?? ??????? ?????????? ?????????? ?????????? ?????????? ?????????? ?????????? ?????????? ??????: | | |
| 9782724711400 | <i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i> | Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.) |
| 9782724710922 | <i>Athribis X</i> | Sandra Lippert |
| 9782724710939 | <i>Bagawat</i> | Gérard Roquet, Victor Ghica |
| 9782724710960 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |

Le sultan al-Āšraf Ḥalīl et son vizir Liens personnels et pratiques du pouvoir dans le sultanat mamlouk

Si la société mamlouke apparaît comme une société segmentée, fortement hiérarchisée, elle n'est pas pour autant une société fracturée : les modèles sociaux, les activités culturelles, et même politiques et administratives, embrassaient virtuellement tous les groupes sociaux. Si les identités sociales étaient caractérisées par l'altérité, les pratiques sociales semblaient, quant à elles, plutôt l'avoir été par l'inclusion et la collaboration¹. Dans son ouvrage, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, I.M. Lapidus, appelait à explorer non seulement l'action sociale mais également les concepts et les valeurs qui soutenaient l'organisation des relations sociales, les symboles de l'ordre social et les mentalités des individus² dans les sociétés médiévales musulmanes, et plus particulièrement dans la société mamlouke.

La société mamlouke se compose d'un élément turc (langue et culture) qui définit l'appartenance à l'élite militaire (sultans, émirs, mamlouks) et d'un élément non turc qui caractérise les populations autochtones et, parmi elles, ceux que l'on a l'habitude de désigner par le terme d'élites civiles ('ulamā', administrateurs). L'historiographie mamlouke, se fondant sur la catégorisation sociale exposée dans les manuels de chancellerie de l'époque, répartit les élites civiles dans trois grands domaines d'activité : les fonctions dans l'administration civile, les fonctions légales et les fonctions en rapport avec l'enseignement et la religion³. Cette catégorisation renvoie, certes, à une réalité sociale décrite par les auteurs de l'époque mamlouke, pour autant, elle ne permet pas de prendre la pleine mesure de la nature

¹ J. Berkey, «Culture and Society during the Late Middle Ages», dans C.F. Petry (éd.), *The Cambridge History of Egypt, I. Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 377.

² I.M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983, p. 3. Pour une mise au point sur les évolutions de l'historiographie mamlouke concernant la question sociale et pour une remise en perspective des travaux de I.M. Lapidus dans leur contexte épistémologique, Cf. W.W. Clifford, «Ubi Sumus? Mamluk

History and Social Theory», *Mamluk Studies Review* I, 1997, p. 45-62.

³ Cf. W Popper, *Egypt and Syria Under the Circassian Sultans*, Berkeley, 1955-1957, p. 81-110; C.F. Petry, *Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton, 1981, p. 312-325; B. Martel-Thoumian, «Les élites urbaines sous les Mamelouks circassiens : quelques éléments de réflexion», dans U. Vermeulen, J. Van Steenbergen (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, OLA III, éd. Peeters, Louvain, 2001, p. 271-308.

des relations sociales qui s'établissent. Ni l'élite militaire accaparant l'essentiel du pouvoir politique et des ressources économiques⁴, ni les élites civiles ne constituent des groupes sociaux homogènes.

Un réseau de patronage, relie les '*ulamā'*, en tant que groupe, aux élites politico-militaires. À un niveau général, cette relation de groupe à groupe prend la forme d'un « contrat » qui fixerait les règles de l'échange : en échange de la protection contre les ennemis extérieurs (extérieurs à l'islam : Mongols et Croisés) et par le biais de l'octroi des revenus associés aux charges dans l'administration, la judicature et l'enseignement, les '*ulamā*' légitimaient le système politique mamlouk en s'assurant de l'obéissance de la population autochtone, faisant la médiation entre les besoins de celle-ci d'une part et ceux des gouvernants en matière de rentrées fiscales et fournissant à l'État un ensemble de services tangibles et intangibles.

Les institutions politiques et les structures administratives du sultanat mamlouk constituaient un cadre dans lequel s'établissaient les relations de pouvoir entre l'élite militaire et les élites civiles. Ce cadre institutionnel « qui affecte d'emblée chacune des relations qui s'établissent d'un certain nombre de caractéristiques, lesquelles contribuent à la définition de son contenu », doit être envisagé comme un cadre évolutif entretenant des rapports complexes avec le tissu des relations entre individus⁵. La domination des sultans et des émirs mamlouks ne semble pas avoir découlé uniquement de l'emploi de la force ou de la contrainte, mais plutôt de ce que l'on peut appeler des « mécanismes ordinaires » de domination propres au patronage clientélaire comme la concession de charges et de faveurs, la protection, la récompense des services rendus, le mécénat. L'ensemble de ces « mécanismes ordinaires » étant orienté vers l'intégration et l'entente, le recours à la coercition et à la violence ne se produisait qu'en cas d'échec des mécanismes antérieurs⁶. La mise en œuvre de réseaux de clientèle qui unissaient différents éléments de la population, et plus particulièrement les élites militaires aux élites civiles, donnait à certains groupes sociaux la cohésion et la force nécessaires pour se protéger et pour protéger ses intérêts politiques, économiques et culturels.

Pour N. Elias, « l'individu issu d'un réseau de relations humaines qui existaient avant lui s'inscrit dans un réseau de relations humaines qu'il contribue à forger⁷ ». La forme et les propriétés des relations interpersonnelles organisent un éventail de comportements individuels possibles en société, en observant l'exercice du pouvoir et les acteurs sociaux dans leur contexte relationnel, il s'agit ici de considérer l'émergence et la consolidation du pouvoir dans la société mamlouke comme un processus complexe d'interactions et de négociations qui finissent par modeler à la fois l'autorité et les groupes sociaux, et leurs relations réciproques⁸.

⁴ L'élite militaire mamlouke ne peut être considérée comme une classe sociale du fait de l'hétérogénéité des conditions des membres qui la composent: certains furent parmi les plus grands émirs ou même sultans et d'autres ne furent que de simples mamlouks. La disparité des fortunes est elle-même écrasante, entre ceux qui accumulèrent des richesses énormes et ceux qui vécurent dans le dénuement.

⁵ J.-P. Dedieu, Z. Moutoukias, «Approche de la théorie des réseaux sociaux», dans J.L. Castellano, J.-P. Dedieu (dir.), *Réseaux, famille et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, 1998, p. 17.

⁶ J.M. Imizcoz Beunza, «Communauté, réseau social, élites. L'armature sociale de l'Ancien Régime», dans J.L. Castellano, J.-P. Dedieu (dir.), *Réseaux, famille et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, 1998, p. 58-59.

⁷ N. Elias, *La société des individus*, Paris, 1991, p. 71.

⁸ J.-P. Dedieu, Z. Moutoukias, *op. cit.*, p. 7.

LE LIEN SOCIAL DANS LES TEXTES: TERMES LINGUISTIQUES ET PRATIQUES SOCIALES

La manière dont les individus se servent des possibilités présentes dans leur tissu de relations dépend de la nature et de l'étendue des liens sociaux qui les relient. L'étude des textes de l'époque mamlouke montre, par la richesse même du vocabulaire qui leur est consacré, l'importance et la complexité des liens dans cette société. La manière de les définir est en effet extrêmement diversifiée et il est fréquemment fait référence à l'une ou l'autre des multiples façons d'être le protecteur, l'ami, l'égal, ou au contraire l'obligé ou le solliciteur, etc. L'obtention d'un poste ou d'une faveur, l'intercession, la protection, la survie sociale et bien souvent physique, mettent en jeu des liens d'amitié, de subordination, de clientèle, de partenariat, mettant en évidence l'interdépendance des individus d'une part et des groupes sociaux d'autre part.

L'expression du prestige social

Le prestige social et la capacité d'action politique qui lui est attachée sont à la base des relations de clientèle qui se créent entre des individus de rangs inégaux. Le prestige social est un pouvoir d'attraction pour celui qui le détient. C'est également parce qu'un individu en est doté, que d'autres, moins prestigieux et moins influents, acceptent de se mettre à son service espérant ainsi en tirer quelques dividendes. Les termes et les expressions qui, dans les sources, servent à exprimer cette capacité des puissants à imposer le respect et l'admiration sont variés.

Le terme *makāna* signifie « autorité, compétence, crédit, importance, influence, pouvoir, prestige, poids (au sens figuré), fermeté, position ». Il indique l'influence, la dignité, mais aussi l'autorité découlant des rapports privilégiés d'un émir ou d'un civil avec le sultan. C'est également le terme qui est employé pour désigner la relation privilégiée qui voit le jour entre un émir et son secrétaire et, pour décrire l'ascension de ce dernier à son service, la position favorable qu'il en retire. On trouvera donc fréquemment des expressions comme « il était influent auprès du sultan » (*makīn 'inda al-sultān* ou *'indahu makāna 'inda l-sultān*), « il bénéficiait d'un rang élevé » (*kāna rafī' al-manzila*), « très important » (*fi 'ulūw al-manzila*). Il découle de cette influence une attitude de respect de la part du sultan ou de l'émir que l'on retrouve dans des expressions comme : « le sultan se levait (à son entrée) et le faisait asseoir » (*kāna al-sultān yaqīmū lahu wa yuğlisuhu*), ou encore « le sultan lui faisait confiance et le consultait en tout », « le sultan l'aimait et le respectait » (*ahabbahu wa iħtaramahu*), « il faisait partie de ceux qui lient et délient » (*min ahl al-hall wa l-aqd*).

Pour désigner l'autorité des personnes influentes, on emploie les termes *waġih*, *dā waġāha*, *ġāh arīd*, *luh al-waġāha al-tāmma*. Ce concept de *ġāh* est particulièrement important pour comprendre le fonctionnement de la société mamlouke⁹. Cette notion, qu'Ibn Haldūn a introduite dans ses analyses de la société, est définie comme « la capacité (*al-qudra*) qui permet aux hommes d'exercer leur volonté

⁹ A. Cheddadi, « Le *ġāh*, une notion méconnue. Le système de pouvoir en islam d'après Ibn Khaldūn », *Annales ESC* 3-4, 35^e année, 1980, p. 534-550; spécialement p. 535. D'après le *Lisān* (dictionnaire de la fin du

xiii^e siècle), le *ġāh* désigne « la position, le rang tenu dans l'entourage du sultan ».

sur ceux qui leur sont soumis, en leur imposant des ordres et des interdictions, en les contraignant par la force et la répression¹⁰. » Pour A. Cheddadi, le *ğāh* apparaît comme la condition sociale d'exercice de la contrainte laquelle est posée comme une nécessité de la vie en société et exprime une double fonction : une fonction de maintien de l'ordre social et une fonction économique de distribution du surplus. Réparti entre les hommes de façon hiérarchique, le *ğāh* « est le plus élevé chez le monarque que nul ne surpassé en dignité et est à son degré le plus bas chez celui qui ne possède rien qui lui permette d'être utile ou nuisible à son prochain¹¹ ». Le terme sert donc à désigner des individus qui disposent de suffisamment d'influence et d'autorité, pour rendre service à ceux qui les sollicitent. Il est normal de considérer le *ğāh* à la fois comme la source et l'expression du clientélisme des élites militaires et civiles. Les termes *makāna* et *ğāh* sont donc fortement corrélés dans la mesure où la position sociale (*makāna*) se mesurait à l'aune de son influence (*ğāh*).

Le mot *nāmūs*, dont l'un des sens est « honneur », est généralement employé pour désigner le pouvoir du sultan mais peut parfois servir à définir l'autorité d'un émir. Les termes *nāmūs* et *hurma* semblent souvent utilisés ensemble dans les sources. Le terme *hurma* vient de la racine *h̄rm* dont le sens à l'origine est l'interdiction avec une connotation de terreur et d'inviolabilité. Le terme *hurma* signifie aussi « révérence, vénération, sainteté ». Le mot est employé le plus souvent dans une formule signifiant qu'un individu bénéficiait d'un très grand respect ('azīm al-*hurma*). Par exemple, l'émir Sālim Sayf al-dīn al-Silāhdār (m. 732 H.), beau-frère de l'émir Sallār, possédait une importante dotation foncière en Égypte et bénéficiait à Damas d'un grand prestige (*kāna lahu fi Dimaṣq hurma wāfiṛa*)¹². Ce terme n'est pas réservé aux émirs ou au sultan, on le trouve fréquemment employé dans des expressions comme « *lahu hurma 'inda al-dawla* » pour mentionner l'importance de l'influence d'un *šayh* sur les dignitaires de l'État ; c'est le cas du *šayh* 'Ali Abū l-Hasan al-Harīrī (m. 745 H.) qui était honoré par la plupart des gens et jouissait d'un grand respect et d'une certaine influence auprès du pouvoir (*kāna šayhan mašhūran 'ind al-nās mukarraman mu'azzaman, lahu hurma 'ind al-dawla wa waġāha*)¹³.

Le mot *hayba* signifie « crainte révérencielle / respectueuse, respect, crainte, révérence, prestance, prestige », et constitue un attribut du pouvoir partagé tant par les chefs temporels (sultan, émirs) que spirituels (*šayh*)¹⁴. L'autorité se traduit souvent par le terme *šahāma*, « énergie, grandeur, magnanimité, perspicacité, virilité, sagacité ». Dans ce cas, la mention de l'autorité paraît ambivalente car elle fait, en partie, référence à des qualités physiques : la force et l'autorité d'un émir lui permettent d'assurer l'ordre et la sécurité, et mais, dans le même temps, cette force, par nature, peut se transformer en brutalité et en oppression.

L'expression « son autorité s'accrut » (*quwiyat šawkatuhu*) se retrouve fréquemment dans les sources. Le terme *šawka* qui est dérivé du mot *šawk* (« épine », « pointe » ou « piquant »), signifie « ardeur, bravoure, élan, force, puissance, valeur » et se dit plus particulièrement de la puissance

¹⁰ *Ibid.*, p. 536.

¹³ *Ibid.*, III, no 1194, p. 466.

¹¹ *Ibid.*, p. 537.

¹⁴ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Ifeaf, Damas, 1995, p. 140, note 222.

¹² Cf. al-Šafadī, *A'yān al-'asr wa a'wān al-nasr* II, notice no 681, éd. par A. Abū Zayd, Dār al-fikr, Beyrouth-Damas, 1997, p. 392 (désormais cité « *A'yān* »).

militaire physique. Pour M. Chapoutot, le terme n'est pas employé dans les sources avec une valeur négative. Il est souvent utilisé dans la phrase : « son autorité augmenta du fait du nombre élevé de ses dépendants parmi les mamlouks » (*quwiyat šawkatuhu bi kaṭrati atbā'ihi min al-Mamālik ou quwiyat šawkatuhu bi iğtima' al-ašrafiyya 'alayhi*)¹⁵.

Liens et solidarités au sein de l'élite militaire

Au sein de l'élite militaire, différents types de liens contribuent à forger le factionnalisme politique. Les individus qui composent la maison mamlouke sont unis par une multitude de liens électifs, de liens du sang et de liens de clientèle qui assurent la cohésion du groupe. Ils forment une maison (*bayt*), dont la *nisba* (al-Manṣūrī, al-Zāhirī, al-Nāṣirī, par exemple) permet de reconnaître les mamlouks qui la composent. La maison d'un émir regroupe sa famille au sens large, c'est-à-dire à la fois sa famille biologique et l'ensemble du personnel, militaire et civil, qui est à son service. Elle réunit un certain nombre d'hommes et de femmes qui font de leur nombre et de leur solidarité tentent de parvenir à la fortune et au pouvoir sultanien dans le sillage de leur maître¹⁶.

Lorsque le mamlouk a été capturé étant enfant, il perd sa famille de sang, et se voit contraint de se reconstituer une « famille » de substitution. Son premier « père » d'adoption est le marchand qui l'a acheté à sa famille et qui devient dès lors son premier père de substitution. Son nouvel acquéreur deviendra son deuxième « père », lors de son arrivée en Égypte ou en Syrie. On sait que la terminologie dans les textes de l'époque mamlouke les désigne différemment : le premier est l'*ustād*, et le second, le *mahdūm*. Un troisième « père » peut survenir si le précédent vient à mourir et que sa maison est démantelée. Comme dans la relation entre parents et enfants naturels, les enfants adoptés doivent fidélité et reconnaissance au maître qui les a élevés en contrepartie de l'éducation reçue (*haqq al-tarbiyya*)¹⁷.

Comme l'a souligné M. Chapoutot, des solidarités importantes unissent les compagnons d'esclavage. Dès l'acquisition par un marchand, les mamlouks embarqués ensemble deviennent des camarades, *hušdāš*. Ces liens de camaraderie caractérisent généralement ceux qui appartiennent à une même maison, ont grandi ensemble et ont reçu ensemble leur éducation militaire et religieuse. Les mamlouks sultaniens et ceux des principaux émirs sont, par la suite, affranchis et élevés collectivement à l'émirat par promotion (*duf'a*). C'est le cas, par exemple, en 678 /1279, lorsque le sultan Qalāwūn confère le rang d'émir à quarante de ses mamlouks dont Kitbugā, Sanğar al-Šuğā'ī, Lāğin, Turunṭāy et Baydarā, qui occuperont le devant de la scène politique pendant une vingtaine d'années sous son règne et sous les règnes de ses fils¹⁸.

Les liens de *hušdāsiyya* peuvent couvrir des pratiques sociales étendues et variées : par exemple, l'émir Turunṭāy al-Manṣūrī, qui se trouvait particulièrement investi auprès de 'Alī b. Qalāwūn,

¹⁵ M. Chapoutot-Remadi, *Liens et relations au sein de l'élite militaire sous les premiers sultans bahrides (648-741/1250-1340)* II, thèse soutenue à l'université de Provence Aix-Marseille I, 1993, p. 360.

¹⁶ M. Chapoutot-Remadi, « Liens propres et identités séparées chez les Mamelouks bahrides », C. Décobert (dir.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve et Larose, Paris, p. 176.

¹⁷ *Ibid.*, p. 176-177.

¹⁸ Cf. al-Maqrizī, *Kitāb al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk* 1/3, éd. par M.M. Ziyāda, Le Caire, 1939-1958, p. 671-672 (désormais cité « Sulūk »).

le fils aîné du sultan, fut chargé, en 681 /1282, par Qalāwūn d'infléchir son *huṣdāš*, l'émir Kitbuġā al-Manṣūrī afin que celui-ci consente à répudier son épouse dont 'Alī était tombé amoureux. Il obtint la répudiation et agit en qualité de fondé de pouvoir (*wakīl*) du prince héritier lors de la signature du contrat de mariage¹⁹. Les émirs Ṭurunṭāy et Kitbuġā avaient conclu des alliances matrimoniales, dans lesquelles leurs fils avaient épousé leurs filles. Quelques années plus tard, lorsque Kitbuġā devint sultan en 694 /1295, il fit transporter le corps de Ṭurunṭāy, de la *zāwiya* du *śayḥ* Abī l-Su'ūd b. Abī l-'Ašā'ir au Qarāfa, jusque dans la madrasa qu'il avait fait bâtir au Caire²⁰. On retrouve également ce lien de fraternité qui unit les deux émirs sur le plan de la gestion de leurs intérêts économiques puisque l'émir Lū'lū' al-Mas'ūdī était en charge de la gestion des affaires commerciales et foncières et des revenus des deux émirs en qualité de *nā'ib*²¹.

Il faut ajouter à ces liens de «camaraderie», des liens de fraternité (*uḥuwwa*) : au sein d'une même maison, certains, pour mieux survivre, concluaient un pacte de fraternité leur permettant de se prémunir contre la violence et la précarité de la vie quotidienne. Pour M. Chapoutot, le terme *uḥuwwa* n'est pas synonyme de *huṣdāš*, mais fait référence à des liens particuliers de fraternité très courants dans les sociétés turques pour renforcer la position des hommes dans la société. Les sources parlent clairement de fraternité pour qualifier les liens que certains émirs avaient avec l'un de leur camarade (*huṣdāš*). Ainsi, les émirs al-Ḥāggār Āruqtāy et Aytamiš al-Nāṣirī étaient unis par un lien d'*uḥuwwa*. Comme le souligne al-Şafadī, ils furent tous les deux promus dans le corps des *gāmdār* par le sultan al-Nāṣir Muḥammad, ayant le dialecte turc du Qibğaq comme langue maternelle, ils «étaient tous les deux consultés en ce qui concerne la Yāsa qui existaient chez les Turcs» (*kānā yurğā'u ilayhumā fi l-yāsa allatī hiyya bayn al-atrāk*)²². Il est difficile d'approcher la nature exacte de ce lien, on peut toutefois constater que le chroniqueur al-Yūsufī emploie le mot *uḥuwwa* pour désigner les liens qui existaient entre les deux émirs alors qu'il parle simplement d'une grande amitié, d'une amitié certaine et ferme (*ṣuhba akīda*), pour définir ses propres liens avec ce même émir Aytamiš al-Nāṣirī²³. Selon Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, l'émir Mankalī Bugā al-Nāṣirī (m. 731/1330) appartenait à l'*uḥuwwa* de l'émir Arḡūn al-Nā'ib²⁴.

L'*uḥuwwa* existait-t-elle entre civils ? Un court obituaire de la chronique d'al-Maqrīzī peut le laisser supposer. Mort en 742/1341, Wālī al-dawla Abū l-Farağ b. al-Ḥaṭīr, avait épousé la fille d'al-Naṣū, alors qu'il était encore chrétien. Lorsqu'al-Naṣū fut nommé *nāżir al-hāss* par le sultan al-Nāṣir Muḥammad, l'importance de Walī al-dawla augmenta et il «fit son chemin au sein de l'*uḥuwwa* d'al-Naṣū» (*taqaddama 'alā uḥuwwa al-Naṣū*), entrant au service de nombreux émirs²⁵.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 709-710.

²⁰ Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durār wa ḡāmi' al-ǵūra* VIII, *Al-durrat al-zakiyya fi al-ḥibār al-dawlat al-turkiyya*, éd. par U. Haarmann, Le Caire, 1971, p. 304. Sur la madrasa de l'émir Ṭurunṭāy al-Manṣūrī, cf. Al-Maqrīzī, *Al-mawā'iz al-i'tibār fi ḏikr al-ḥijāt wa l-āṭār* IV/2, éd. A. Fū'ād Sayyid, Londres, 2003, p. 548 (désormais cité «*Ḥijāt*», éd. A.F. Sayyid»)

²¹ Ibn al-Šuqā'ī, *Tālī kitāb wafayāt al-a'yān*, J. Sublet (éd. et trad. fr.), Ifeast, Damas, 1974, p. 146 (texte arabe p. 121).

²² Cf. al-Şafadī, *A'yān* I, notice n° 238, p. 477; *ibid.*, *Al-Wāfi bi-l-wafayāt* IV, notice n° 3792, M.Y. Najm (éd.), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1971, p. 391-392 (désormais cité «*Wāfi*»).

²³ Al-Yūsufī, *Nuzhat al-nāżir fi sirat al-malik al-Nāṣir*, par A. Ḥuṭayṭ (éd.), 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1986, p. 329.

²⁴ Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Al-durār al-kāmina fi a'yān al-mi'at al-tāmina* IV, n° 4976, 'A. Muḥammad 'Alī (éd.), Dār al-kutub al-'ilmīyya, Beyrouth, 1997, p. 224.

²⁵ Al-Maqrīzī, *Sulūk* II/3, p. 616.

Selon F. Taeschner, le terme « *ahī* » désigne les chefs d'associations organisées en corporations en Anatolie au cours des XIII^e et XIV^e siècles adoptant des idéaux de *futuwwa*²⁶. Si la *hušdāsiyya* caractérisait ordinairement les liens qui existaient entre les mamlouks d'une même maison, tous les mamlouks n'étaient pas liés entre eux par une *uhuwwa*. Il semble y avoir dans les textes, un rapprochement entre *uhuwwa* et *suhba* (amitié, compagnonnage). Une « amitié fraternelle » (*uhuwwa*) pouvaient unir deux émirs au point qu'ils se désignent réciproquement comme tuteur de leurs enfants respectifs²⁷. L'un des exemples les plus édifiants de cette « amitié fraternelle » est celle qui unissait les émirs Sallār al-Tatārī et Sanğar al-Ǧāwulī qui se firent construire deux mausolées côte à côte sur la colline du Kabš, non loin de la mosquée Ibn Tūlūn. Lorsque l'émir Sallār mourut en 710 / 1310, le sultan confia à Sanğar al-Ǧāwulī le soin de le faire enterrer sachant l'amitié qui les unissait²⁸. Sanğar al-Ǧāwulī continua à veiller aux intérêts de la descendance de son ami. La notion d'*uhuwwa* semble donc évoquer « quelque chose de particulier qui dépasse la simple amitié et/ou la camaraderie²⁹ ».

Les usages politiques de l'affection

Comme le fait remarquer M. Chamberlain, il est frappant de constater la façon dont des liens qui étaient utiles socialement et politiquement à un individu pouvaient être définis selon un vocabulaire relevant du registre de l'amour et des sentiments par des termes tels *hubb* / *mahabba*, *mawadda* / *tawaddud*. Selon lui, « the significance of all these terms differs from sentimental love in the modern sense and includes associations of “friendly feelings”, and “esteem”³⁰ ». Ces termes étaient étroitement associés à l'amitié (*sadāqa*, *suhba*) et semblaient avoir eu des usages et des significations similaires à l'*amicitia* de l'Occident latin. Les hommes puissants, émirs et sultans, étaisaient publiquement leur « amour » pour les autres par l'octroi de présents, de charges (*mansab*) et d'honneurs. La formule récurrente dans les sources pour caractériser l'attitude d'un homme puissant envers un de ses clients est « *il l'aima et l'honora* » (*aḥabbahu wa akramahu*). À l'inverse pour manifester son attachement à une personne de haut rang, on pourra trouver la formulation suivante : « Tout le monde se réunit autour de lui, l'entoura de protestations d'attachement et le combla de témoignages de considération » (*in'ama al-nās ilayhi wa tawaddadū wa bālaḡū fi ikrāmihi*)³¹.

Au sein des élites politiques, le *hubb* était le fondement des loyautés. Sultans, gouverneurs et émirs non seulement commandaient leurs secrétaires, leurs émirs, ainsi que les membres des élites civiles qu'ils fréquentaient, mais, de surcroît, ils les aimait, comme ils aimait les domestiques de leur

²⁶ Cf. F. Taeschner, « *Aḥī* », *EI²* I, p. 331-333; C. Cahen, F. Taeschner, « *Futuwwa* », *EI²* II, p. 983-991. Le mot « *aljī* » ne viendrait pas de l'arabe (*aljī* en arabe signifiant « mon frère »), comme Ibn Battūṭa l'affirmait au XIV^e siècle, mais serait une déformation du mot turc « *aqī* » et signifierait « le généreux ». Il y eut également interpénétration entre les mouvements de *futuwwa* et les mouvements mystiques. Les sources ne permettent toutefois pas d'affirmer sans ambiguïté qu'il y a un rapport entre la *futuwwa* et les *aljī*. Cf. Ibn Battūṭa, *Kitāb al-riħla* II, C. Defremery et B.R. Sanguinetti (éd. et trad. fr.), éd. Anthropos, Paris, 1854, 1969, p. 260. Sur l'introduction de la *futuwwa* dans le sultanat mamlouk, cf. Ibn Abi l-Faḍā'il, *Kitāb al-nahg al-sadid wa-l-durr al-farid ba'd Tāriħ*

Ibn 'Amid II, É. Blochet (éd. et trad.) dans *PatrOr* XII/ 3, 1919, p. 426; Al-Maqrizī, *Sulūk* I/2, p. 459. Avant son départ pour Damas, en 659 / 1260, le calife abbasside al-Mustansir II, revêtit le sultan de « l'habit de la *futuwwa* » (*libās al-futuwwa*).

²⁷ Al-Maqrizī, *Sulūk* II/1, p. 25.

²⁸ Cf. al-Şafadī, *A'yān* II, notice n° 759, p. 491.

²⁹ M. Chapoutot-Remadi, *op. cit.*, p. 489.

³⁰ M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 114.

³¹ Al-Maqrizī, *Sulūk* I/3, p. 760.

maison. M. Chamberlain souligne qu'en contrepartie de cette affection, « they pretended not to expect automatic obedience to their sovereign wills so much as voluntary service (*hidma*), itself presented as animated by love ³² ». Étant donné la formation et la reformation constante des factions d'émirs autour des grandes maisons et des sultans, le *hubb* semble avoir été plus volontiers, dans ce contexte, un instrument politique qu'une émotion.

Le *hubb* pouvait être dangereux lorsque les relations politiques prenaient la tournure de relations sexuelles, et inversement. Lorsque le sultan al-Nāṣir Muḥammad se prit d'une passion pour le fils d'un de ses émirs, il lui attribua le rang de commandant de mille, et ce « grand amour » (*mahabba ḡāliya*) fut durement ressenti par les émirs. Du point de vue des élites sociales et politiques établies, le *hubb* venait court-circuiter le système des loyautés, plus habituelles ³³. Lorsque le partisan d'un émir ou d'un sultan devenait le disciple spirituel d'un *šayh*, l'amour qu'il lui vouait pouvait avoir également des conséquences politiques dangereuses. Du fait à la fois de son utilité et du risque qu'il représentait, les élites essayaient de mobiliser le *hubb* à leurs propres fins et de contrôler ses effets lorsqu'il était utilisé par d'autres.

L'acquisition de relations d'intimité était également nécessaire aux élites civiles dans la mise en place de stratégies de survie sociale. Les notables (*a'yān*) présentaient leurs loyautés utiles comme l'expression du *hubb*, et les exprimaient dans un langage similaire qu'ils puisaient dans les pratiques de la maison patriarcale. Comme les émirs, les *šayh*-s fondaient leur loyauté à travers le *hubb*. Les *šayh*-s servaient les émirs et les sultans car ils les « aimaien[t] », tout comme les émirs et les sultans aimaien[t] la science ('ilm) et les 'ulamā'. Selon M. Chamberlain, les émirs et les notables (*a'yān*) concevaient le *hubb* d'une façon similaire et s'en servaient pour élaborer des réseaux sociaux en mouvement constant ³⁴.

Accompagner, servir, fréquenter

La relation de clientèle comporte un lien personnel, un engagement de fidélité et d'aide, et repose de fait sur un échange de services. Les émirs comme les élites civiles exprimaient leurs liens de loyauté, de dépendance et leurs obligations réciproques comme un service volontaire ou *hidma*. Si les devoirs de *hidma* n'étaient pas définis dans un sens légal et contractuel, ils l'étaient au travers des cérémonies d'hommage qui leur étaient associées. La *hidma* se réfère en premier lieu aux liens domestiques de la « maison » (*bayt*). La plupart des liens de subordination ou de dépendance étaient considérés comme relevant de la *hidma*. Le dépendant ou le partisan d'un émir, civil ou militaire, était considéré comme son serviteur (*hādim*). Pour les secrétaires et les administrateurs, l'émir ou le sultan, au service duquel ils se placent, est appelé le maître (*māhdūm*). Pour les sources, un administrateur entre au service (*dahala l-hidma*), se met/se place au service (*ittasala bi-hidmati*), s'attache au service (*ta'allqa bi-hidmati*)

³² M. Chamberlain., *op. cit.*, p. 114

³³ Pour des exemples des changements intervenus dans le système de promotion à l'émirat sous le règne d'al-Nāṣir Muḥammad, cf. A. Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History. The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn, 1310-1341*, éd. Brill, Leyde - New York - Cologne, 1995, p. 34-52.

³⁴ *Ibid.*, p. 116. Pour M. Chamberlain, « Amirs and A'yān Conceived of Love in a Similar Manner, and Made Use of it to Form their Ever-Shifting Social Networks ».

d'un émir ou d'un sultan tout comme un émir entre au service d'un autre émir plus puissant. Il entre alors en faveur auprès de lui (*haṣiya 'indahu*) et peut parfois profiter avec une certaine exagération de sa situation de privilégié qu'il tient auprès de son protecteur (*bālaḡa fi hidmati*).

De façon plus générale, le terme *hidma* désignait la cour du sultan. Les émirs, les mamlouks et toutes les personnes qui recevaient des rémunérations du sultan étaient considérés comme étant à son service. La *hidma* joue un rôle structurant dans l'organisation de l'armée puisque c'est à partir des solidarités qui modelaient l'unité d'une maison militaire autour d'un émir que les régiments étaient mobilisés pour composer l'armée qui partait en campagne. Sultans et émirs, eux-mêmes bénéficiaires du service des autres, aimaient représenter les relations qu'ils entretenaient avec certains '*ulamā'* ou certains chefs spirituels comme des relations de service. Par l'intermédiaire de renversements symboliques de ce genre, l'élite militaire maintenait à la fois la fiction de la souveraineté de la religion et la réalité de leur dépendance idéologique envers les '*ulamā*'.

L'amitié (*sadaqa, suhba*) suppose à la fois confiance, réciprocité, et échange de services. En tant que sentiment, l'amitié peut s'exprimer autant entre des individus égaux socialement qu'entre des inégaux, transcendant l'appartenance à un groupe social. En tant que terme servant à désigner un lien social muni de caractères spécifiques, on peut réservé le mot aux relations entre individus de rang équivalent et parler autrement de « clientèle ». L'amitié serait ainsi une alliance entre égaux tandis que la clientèle relèverait plutôt d'une alliance dans le cadre d'un rapport de domination. L'amitié politique envisagée dans un sens utilitaire s'observe entre personnes qui exercent des fonctions et échangent des services sur cette base.

Les termes *sadaqa* (amitié) et *ṣadīq* (ami) sont peu employés, mais ne sont toutefois pas absents des textes. Ainsi, selon al-Ṣafadī, l'émir Sallār al-Tatarī était l'ami (*ṣadīq*) du sultan al-Manṣūr Lāġin (696-698 /1297-1299) et de son *nā'ib al-ṣalṭana*, l'émir Mankūtimur al-Ḥusāmī³⁵. Pour al-Maqrīzī, l'émir Sallār al-Tatarī était également « l'ami (*ṣadīq*) de l'émir Sanğar al-Ǧāwulī et lui témoignait depuis longtemps un attachement profond » (*kāna Sallār ṣadīqan li-l-Ǧāwulī ṣadīd al-mahabba lahu min qadīm*)³⁶. En revanche, l'émir Sallār et le vizir Ibn al-Ḥalili entretenaient une amitié sincère (*suḥba akīda*) depuis l'époque où tous deux étaient employés au service d'al-Ṣāliḥ 'Ali b. Qalāwūn : le premier comme *amīr mağlis*³⁷ et le second comme inspecteur (*nāżir*) du *diwān* du prince. Lorsqu'en 696 /1297, le sultan Lāġin monta sur le trône, c'est à cette amitié de longue date que le vizir fit appel pour atténuer une disgrâce qui semblait inévitable, du fait de son implication auprès du sultan déchu³⁸.

Le terme *ṣadīq* peut également se retrouver employé pour désigner l'amitié d'un civil et d'un émir. Ainsi, al-Tāġ b. Sa'īd al-dawla, copte converti et homme de confiance de l'émir Baybars al-Ǧāšnikīr, était, selon al-Maqrīzī, l'ami (*ṣadīq*) de l'émir Ibn al-Šayhī qu'il avait contribué à faire nommer comme vizir d'Égypte (*kāna al-Tāġ ṣadīqan li-Ibn al-Šayhī, wa huwa alladī qaddamahu ilā l-wizāra*)³⁹.

³⁵ Cf. al-Ṣafadī, *A'yān* II, n° 759, p. 489.

³⁶ Cf. al-Maqrīzī, *Sulūk* II/1, p. 24.

³⁷ L'*amīr mağlis* est l'introducteur des audiences auprès du sultan ou maître des cérémonies. Il était également chargé, de la surveillance des médecins et oculistes. Au début de la période mamlouke, il ne bénéficie pas d'un

rang très élevé dans la hiérarchie, mais, au xv^e siècle, il deviendra le troisième personnage de l'État.

³⁸ Cf. Al-'Aynī, *Iqd al-ğumān fi tāriḥ ahl al-zamān* III, M.M. Amīn (éd.), Le Caire, p. 358-359.

³⁹ Cf. al-Maqrīzī, *Sulūk* II/1, p. 23.

Au-delà de la relation de personne à personne, elle permettait notamment la mise en œuvre de différentes formes de médiation. Les rapports d'amitié apparaissent donc comme un élément-clef des réseaux sociaux des élites politiques, engageant à la fois civils et militaires. Le nombre et la qualité des amis donnaient du « crédit » et constituaient un « capital relationnel » que son détenteur pouvait mettre au service d'un « plus grand » que lui ou pouvait éventuellement solliciter en cas de disgrâce. En cas de nécessité, l'amitié se traduisait, de ce fait, en pouvoir de mobilisation des amis et amis de ceux-ci⁴⁰.

Les références à la *suhba* sont, quant à elles, plus fréquentes. On traduit généralement le terme par « compagnonnage » ou par le biais d'une phrase verbale par « il commença à accompagner quelqu'un » (*šara'a yashabu li*) ou « il se joignit à quelqu'un », « il s'attacha à la compagnie de » (*ta'allqa 'alā suhba*)⁴¹. Ces significations et usages sont plus compliqués qu'un simple compagnonnage, et recouvrent des sens qui vont de l'affiliation à un groupe à la subordination à un individu de pouvoir. Parmi les élites civiles et les émirs, la *suhba* était à la base de la formation de groupes temporaires qui constituaient le réseau social. L'affiliation à une faction politique était considérée comme un lien de *suhba*, et ce terme était lui-même le plus commun pour désigner la faction. L'élite politico-militaire présentait ses liens sociaux comme l'alliance de la *suhba* et de la *hidma*, l'alliance de l'amitié et du service.

La *suhba* était donc l'une des pratiques par lesquelles les individus faisaient l'acquisition de loyautés qui leur étaient socialement et politiquement utiles, et était considérée comme un devoir impliquant notamment des obligations d'hospitalité. Elle se réfère à une variété de loyautés, incluant les liens entre un civil et un émir, les liens au sein de l'élite civile ou au sein de l'élite militaire, les liens entre les hommes adultes et les hommes plus jeunes, ainsi que les liens entre *šayh* et disciples. Bien que l'on puisse traduire *suhba* par « amitié, compagnonnage, affiliation », ce terme impliquait concrètement la fréquentation physique, à différent degré d'intimité, d'une personne par une autre. Cette fréquentation se retrouve exprimée par le verbe *lazima bi* ou *lāzama* (*mulāzama*) qui signifie « s'attacher au pas de, accompagner partout / toujours, poursuivre quelqu'un », et fait référence à une proximité physique continue d'un partisan ou d'un client auprès d'un émir, d'un sultan ou d'un *šayh*, en impliquant souvent les notions de promotion sociale et de protection. À un degré moindre, le verbe *taraddada*, qui signifie « fréquenter quelqu'un souvent », servait à définir une pratique sociale dont la visite (*ziyāra*) était le centre et qui se caractérisait par un contact régulier, mais pas constant. Fréquenter la porte de quelqu'un (*lāzama bāb fulān*) était habituellement la façon dont ceux qui avaient peu de pouvoir ou de prestige approchaient ceux qui en avaient, affirmant publiquement leur dépendance vis-à-vis d'eux.

⁴⁰ J.M. Imizcoz Beunza, *op. cit.*, p. 53-54.

⁴¹ Pour l'exemple d'un cadi qui « s'attache à la compagnie » de l'émir Sangār al-Ǧāwulī, cf. al-Šafadī, *A'yān III*, n° 1117, p. 281.

Clientélisme et amitié politique

La maison de l'émir fonctionne comme une réserve dans laquelle il puise des hommes et des femmes qu'il offre ou qu'il marie aux proches de manière à augmenter son pouvoir, le *gāh* de sa maison. La maison compte en plus des nombreux serviteurs, tels les eunuques (*huddām* ou *tawāšī*), les esclaves domestiques ('*abid* et *gawārī*), une foule de clients, de fonctionnaires chrétiens et musulmans, ayant en charge la gestion de la fortune de l'émir et plus particulièrement des revenus tirés de sa dotation foncière (*iqtā'*). Ces dépendants et obligés constituaient une véritable petite cour qui le suivait intimement dans sa « chance » (*sa'āda*) comme dans ses revers. Bénéficiant de sa générosité, ils étaient, comme lui, spoliés, torturés, emprisonnés, voir même, exécutés en cas de disgrâce.

À la différence de l'amitié, le lien de clientèle établit entre les personnes une relation inégale, et peut donc voir le jour entre des personnes n'appartenant pas au même milieu social. C'est ainsi qu'on le retrouve fréquemment pour exprimer les relations entre les émirs et les élites civiles. Les relations entre patrons et clients peuvent se définir comme des relations personnelles, réciproques, de dépendance. Par extension, le terme de « clientèle » est utilisé de façon large, et parfois impropre, pour désigner l'ensemble des individus qu'un personnage puissant parvient à mobiliser dans une situation donnée. Les « clients » proprement dits sont alors rejoints par les parents, les amis et toutes sortes de personnes unies par d'autres liens, tels ceux de domesticité.

Les termes servant à désigner les dépendants et les clients sont variés : *tābi'* pl. *atbā'* (partisan, homme de paille, subalterne, disciple), *alzām* (compagnons inséparables), *ashāb* (amis, camarades, compagnons), *mudāfiūn* (ceux qui se joignent, qui s'ajoutent), *ahbāb* (amis, proches, parents), *ta'allūq* (sous-ordres, dépendants, ceux qui sont attachés à quelqu'un), *isbāb* (clients, ceux qui sont liés, attachés, le terme vient de *sabab* pl. *asbāb* qui signifie lien, attache, lien de parenté), *aqārib* (proches, famille ; *al-aqārib*, les siens). L'ensemble forme ce que l'on désigne par le terme *al-hawāṣṣ*, c'est-à-dire « le privé » ou « particulier » d'une personne, et par extension, les choses ou les individus affectés à l'usage exclusif du sultan, de l'émir et de manière plus générale du maître.

Les rapports de clientélisme sont définis par plusieurs expressions insistant sur la sociabilité de l'individu qui est au centre du réseau de relations. Ainsi, ce qui est mis en avant c'est le rapport de confiance réciproque qui s'établit entre patron et clients. Les expressions utilisées sont : « il prenait soin des gens et leur rendait service » (*kāna yatalaṭṭaf bi-l-nās wa yaqdī hawā'iğihim*), « il faisait preuve d'une grande solidarité à l'égard de ceux qui s'attachaient à lui » (*kāna kafīr al-'asabiyya liman ya'nī bihi*), « il ne décevait jamais ceux qui se fiaient à lui » (*lā yaqīb man qasadahu*) et par conséquent, « il était très aimé » (*kāna maḥbūb ilā l-nās*), « il était un ami parmi ses amis » (*kāna ṣāḥib aṣḥābihi*) et « il était proche des gens » (*qarīb min al-nās*).

La clientèle fonctionne donc comme une relation hiérarchique qui implique un échange inégal de services et de prestations. Le « patron » assiste et protège le « client » de diverses façons : en lui offrant grâces et faveurs, en lui octroyant des charges officielles, en favorisant ses enfants et ses parents, en l'introduisant dans de nouveaux cercles sociaux, en l'aider dans d'éventuels litiges juridiques, ou par tout autre service.

En contrepartie, le client doit au patron une loyauté qui s'exprime à des degrés divers dans le service qu'il propose. Pour gérer, contrôler et percevoir les revenus issus de ses dotations foncières, l'émir se

devait d'employer des administrateurs, que l'on désigne par le terme générique de « *mubāširūn* », et qui constituaient son bureau (*dīwān*), à l'image de l'administration sultanienne également constituée en différents bureaux (*dawāwīn*)⁴². Le personnel administratif employé dans le *dīwān al-amīr* se composait de *wakil* (collecteurs de taxes) ; de *śādd* ou *muśidd*, souvent des militaires qui avaient la charge d'inspecter et de collecter les taxes impayées, d'administrer les cultures et de punir les criminels ; de *ḥawlī al-bahr*, qui administraient le système d'irrigation sur l'*iqtā'*. Les sources de la période mamlouke mentionnent d'autres employés du *dīwān al-amīr* tels le délégué (*nā'ib*), le directeur (*sāhib*) ou l'inspecteur (*nāżir*), l'intendant (*ustādār*), l'administrateur du grenier (*śādd al-śūna*), le secrétaire (*kātib*), le notaire public (*śāhid*) et le comptable (*mustawfi*). Ces administrateurs étaient chargés de collecter les revenus de l'*iqtā'* auprès des paysans, ils étaient responsables du prêt des semences (*taqwīn*) à ces mêmes paysans, du maintien en état du système d'irrigation dans le district. Parmi les *mubāširūn*, la principale responsabilité de l'administration de l'*iqtā'* était conférée à l'agent du *muqtā'* (*wakil* ou *nā'ib*) comme cela était l'usage à l'époque ayyoubide. Certaines de ces fonctions sont des charges plus spécifiquement dévolues à des militaires (*nā'ib*, *śādd*, *ustādār*, *dawādār*), d'autres fonctions relèvent de l'administration financière et de l'art du secrétaire (*sāhib*, *nāżir*, *mustawfi*, *kātib*) et sont de la compétence des élites civiles.

Lorsqu'en 692 /1293, le sultan al-Aşraf Ḥalil décida d'une expédition en Haute Égypte, son vizir Ibn al-Salūs y fut au préalable envoyé pour la préparer. Il constata que le *dīwān* de l'émir Baydarā al-Manṣūri, qui était alors *nā'ib al-salṭana* d'Égypte, percevait des revenus (*gīhāt*) de ses dotations foncières, de ses commodités (*muštarawāt*), de ses propriétés (*amlāk*) et de ses droits de protection (*himāya*), qui surpassaient ceux du sultan. Il trouva également que les greniers de Baydarā al-Manṣūri étaient pleins alors que ceux du sultan étaient vides. L'émir possédait des quantités énormes d'approvisionnements, d'argent et de céréales, tandis que les entrepôts (*śūna*) du sultan étaient vides. Le vizir s'aperçut également que les clients (*isbāb*) et les sous-ordres (*ta'alluqāt*) de cet émir quadrillaient la Haute Égypte « comme un réseau et qu'ils pullulaient de tous côtés ⁴³... ». De plus, Baydarā al-Manṣūri avait à ses ordres des indicateurs (*'uyūn*) et une troupe de mamlouks personnels qui surveillaient en permanence l'entourage du sultan et « lui faisaient savoir tout ce qui avait été dit sur son compte, ce que le vizir avait raconté au sultan sur ses faits et gestes, ce que le sultan avait répondu, et cela minute par minute ⁴⁴ ». Le sultan décida de reprendre une partie des droits affectés à Baydarā al-Manṣūri, et de les réunir à son domaine particulier (*hāss*).

L'année suivante, en 693 /1294, le vizir se rendit à Alexandrie pour préparer les approvisionnements, chercher des étoffes et toutes les fournitures qui étaient nécessaires au service de l'armée, ainsi que pour percevoir les sommes dont le sultan avait besoin pour payer la solde de ses troupes (*itlaqāt*), il informa le sultan qu'il n'avait trouvé dans le port ni argent, ni étoffe, mais uniquement des marchandises

⁴² Sur la place des secrétaires coptes dans l'administration des bureaux des émirs et dans l'administration sultanienne, cf. D.S. Richards, « The Coptic Bureaucracy Under the Mamluks », dans *Colloque international sur l'histoire du Caire* (27 mars-5 avril 1969), p. 373-381.

⁴³ Ibn Abī l-Fadā'il, *op. cit.*, XIV/3, 1920, p. 562-563. Je cite ici volontairement la traduction de É. Blochet pour son utilisation du mot « réseau », bien

que le texte original n'utilise pas ce terme : « *wa waġada isbābu hu wa ta'alluqātu hu qadd ṣamalat al-bilād wa kātūrat bi-kulli makān* » (« Il constata que ses clients et ses dépendants tenaient déjà le pays et se multipliaient en tout lieu. »)

⁴⁴ *Id.*

de peu de valeur. La raison de cette pénurie était que les délégués (*nuwwāb*) de Baydarā al-Manṣūrī avaient accaparé toutes les marchandises (*matāġir*) et les objets de première nécessité (*musta'malāt*) et que, de plus, ils avaient fait main basse sur le numéraire (*ḡihāt*) et contrôlaient les fabriques⁴⁵.

La disgrâce de l'émir protecteur entraîne une reconfiguration des relations qui constraint les clients et les dépendants à puiser dans leur capital relationnel les ressources nécessaires à leur survie sociale. Le démantèlement du *dīwān* de l'émir Ṭurunṭāy al-Manṣūrī nous fournit un exemple intéressant des moyens mis en œuvre par la clientèle d'un grand émir pour s'adapter aux changements liés au pouvoir. En 689/1290, immédiatement après sa prise de pouvoir, al-Ašraf Ḥalil ordonna l'arrestation de l'émir Ṭurunṭāy al-Manṣūrī et son exécution⁴⁶. Par la même occasion, son *ḥuṣdāš* Kitbuġā al-Manṣūrī est emprisonné. À Damas, comme au Caire, la fortune de l'émir Ṭurunṭāy al-Manṣūrī est saisie et son bureau est démantelé ; ses biens comme ses mamlouks sont redistribués entre le sultan et les émirs qui lui sont fidèles. En ce qui concerne les principaux administrateurs attachés à son service, les trajectoires choisies sont diverses, mais ont pour point commun la récupération par l'un ou l'autre des ennemis de leur ancien protecteur. Ainsi, Ahmād ibn Bint al-A'azz⁴⁷ qui, en 686/1287, fuyant les persécutions perpétrées en Égypte par l'émir Sangār al-Šugā'i, avait été engagé à Damas comme *nāzir* du *dīwān* de l'émir Ṭurunṭāy al-Manṣūrī⁴⁸, parvint à adoucir son ancien persécuteur et à se faire engager à grand renfort de présents comme *nāzir* de son *dīwān* à Damas. L'émir Lū'lū' al-Mas'ūdī, qui était le *nā'ib* de l'émir Ṭurunṭāy al-Manṣūrī, fut appelé au Caire par le vizir Ibn al-Salūs qui le nomma inspecteur des bureaux (*śadd al-dawāwin*).

Émirs et élites civils disposent de ressources inégales, tant en moyens d'action, qu'en richesse ou en influence, mais ce qui caractérise la relation de clientèle qui les unit, c'est qu'elle est utile à tous les deux, dans la mesure où chacun a besoin de l'autre. On peut, dès lors, parler d'interdépendance. Les émirs les plus puissants s'appliquent à bâtir la clientèle la plus large et la plus influente possible utilisant pour cela leur pouvoir économique, le prestige, l'octroi de charges, leurs relations dans différents milieux sociaux, leurs ressources propres ou celles qu'ils contrôlent de quelque façon dans le cadre de la fonction qu'ils occupent au sein de l'État.

Investi dans une relation de clientèle, le dépendant ne peut parfois pas se dérober à la confiance que son protecteur place en lui et au service que celle-ci implique. Par exemple, Ahmād al-Adra'i⁴⁹, un des secrétaires de l'émir Lū'lū' al-Mas'ūdī, entra, par son intermédiaire au service, de l'émir Kitbuġā al-Manṣūrī en qualité de *wakīl*⁵⁰ avec pour charge d'administrer les affaires et l'approvisionnement de l'émir, et notamment de gérer ses achats et ses contrats de garantie (*damanāt*) en Syrie⁵¹. Lorsque Kitbuġā fut nommé *nā'ib al-salṭana* d'Égypte, après la déposition du sultan al-Ašraf Ḥalil,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 567.

⁴⁶ Outre le danger politique que représentait l'émir Ṭurunṭāy al-Manṣūrī pour al-Ašraf Ḥalil, la haine tenace qu'il lui vouait, remontait au règne de Qalāwūn. En effet, l'émir s'attachait à rabaisser al-Ašraf Ḥalil, à humilier ses *nā'ib*-s et ceux qui lui étaient attachés, et à lui préférer, en toute circonstance, son frère al-Ṣāliḥ 'Ali.

⁴⁷ Cf. al-Ṣafadi, *A'yān I*, notice n° 135, p. 279-280; Ibn al-Šuqā'i, *op. cit.*, notice n° 194, p. 150.

⁴⁸ Son frère, 'Abd al-Rahmān ibn Bint al-A'azz, qui était *qādī l-quḍāt* *šāgī* d'Égypte et vizir, semble avoir joué un rôle positif dans son embauche.

⁴⁹ Il s'agit d'Ahmād b. Ahmād Šīhāb al-dīn al-Adra'i al-Ḥanafī dit al-Šīhāb al-Ḥanafī (m. 706/1307) Cf. al-Ṣafadi, *A'yān I*, n° 78, p. 167-168; Ibn al-Šuqā'i, *op. cit.*, notice n° 43, p. 41-42 (texte arabe p. 31-32).

⁵⁰ Le *wakīl* s'occupe de toutes les ventes et acquisitions (terres, maisons, etc.) pour le compte de son employeur.

⁵¹ Ibn al-Šuqā'i, *op. cit.*, notice n° 43, p. 41-42 (texte arabe p. 31-32).

on ajouta à ses fonctions de *nāzir* et *wakil* de l'émir, celle de *muhtasib* de Damas ayant de surcroît à sa charge l'achat des terres et des biens immeubles⁵². Ainsi, devenu sultan, al-'Adil Kitbugā se rendit à Damas en 695 /1296, accompagné de son vizir en Égypte, 'Umar Ibn al-Halili et décida de nommer Ahmād al-Adrā'i à la fonction de vizir de Damas. En dépit de son refus, le sultan insista et lui ordonna : « Va prendre tes fonctions, ton fils sera mon *wakil* et ton père Zayn al-dīn te remplacera comme *muhtasib*⁵³. »

D'une part, les relations de clientèle ne peuvent être réduites à une simple « fidélité » à l'égard d'un protecteur comme s'il ne s'agissait que d'une relation affective personnelle. D'autre part, il ne faut pas non plus réduire les rapports de pouvoir à l'affrontement de clientèles guidées par la seule ambition personnelle, dénuée de tout ancrage social et de toute autre fonctionnalité dans la sphère publique. L'interprétation qui réduirait la vie sociale à une mécanique de liens fonctionnant selon les règles propres, sans référence au contexte, est donc insuffisante. Il ne semble pas, par ailleurs, que l'on ne puisse réduire les clientèles à de simples rapports de domination, bien qu'elles le soient aussi, au même titre que le sont la famille, le mariage ou tout autre lien social entre inégaux⁵⁴.

UNE CARRIÈRE EXEMPLAIRE : MUHAMMAD IBN AL-SAL'ŪS

La carrière administrative et politique de Muhammād Ibn al-Sal'ūs⁵⁵ nous fournit un exemple intéressant de l'utilisation par un civil en quête d'ascension sociale, des liens qu'il a su tisser avec un puissant personnage pour gravir les échelons de l'administration jusqu'à se hisser au sommet de l'État, du moins à la fonction de gouvernement la plus élevée qu'un non-mamlouk puisse atteindre, s'il n'est pas le fils d'un sultan : celle de vizir. Simple marchand damascène à l'origine, il a su manœuvrer habilement pour entrer au service de Ḥalil b. Qalāwūn, qu'il a servi fidèlement, et dont il a su défendre les intérêts, jusqu'à devenir indispensable à son protecteur. Lorsque celui-ci devient sultan, c'est donc tout naturellement que Muhammād Ibn al-Sal'ūs est nommé vizir, charge qui lui assure un prestige et une puissance supérieurs à ceux de bien des émirs, s'attirant ainsi de nombreuses inimitiés. La chute de son protecteur entraîne alors sa propre chute.

L'ascension d'un fils de marchand

En 684 /1285, Ḥalil b. Qalāwūn s'adresse au vizir de Damas, Tawba al-Takrītī⁵⁶, et lui demande de créer dans la ville son propre bureau (*diwān*) pour y gérer ses intérêts commerciaux et ses revenus fiscaux. Le vizir fut chargé de recruter un inspecteur (*nāzir*), un administrateur ou fondé de pouvoir

⁵² *Ibid.* ; J. Sauvaget, *op. cit.*, notice n° 198, p. 33.

⁵³ J. Sauvaget, *op. cit.*, n° 315, p. 50.

⁵⁴ J.M. Imizcoz Beunza, *op. cit.*, p. 56-57.

⁵⁵ Muhammād b. 'Uṭmān Šams al-dīn al-Tanūḥī al-Nābulusī al-Dimashqī dit Ibn al-Sal'ūs (m. 693/1294). Cf. Al-Ṣafadī, *Wāfi* IV, notice n° 1555, S. Dederling (éd.), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1959, p. 86-89 ; Ibn al-Šuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 248, p. 179-182 ; Al-Maqrīzī, *Kitāb al-muqaffā al-Kabir* VI, notice n° 2660, éd. M. al-Yā'lāwī, Dār al-ġarb

al-islāmi, Beyrouth, p. 204-210 (désormais cité « *Muqaffā* »).

⁵⁶ Pour des éléments concernant sa biographie, Cf. Al-Ṣafadī, *Wāfi* X, n° 4930, J. Sublet et A. Amara (éd.), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1980, p. 438 ; Al-Maqrīzī, *Muqaffā* II, n° 1036, p. 622-625 ; Ibn al-Šuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 90, p. 77-78 (texte arabe p. 60) ; J. Sauvaget, *op. cit.*, notice n° 527, p. 88 : *Tawba* b. 'Alī Taqī al-dīn Abū l-Baqā' al-Takrītī dit al-Bayyī' (m. 698/1299) fut d'abord marchand, puis vint se fixer à Damas après l'invasion mongole de 659/1260. Il fut chargé de la *bay'iyya* au

(*wakil*) et du personnel (*mustahdamūn*), et de s'assurer de la qualité des fonctionnaires qu'il viendrait à engager en qualité d'inspecteur et d'administrateur⁵⁷.

À cette époque, le vizir de Damas avait pour voisin un marchand nommé Muḥammad Ibn al-Sal'ūs, qui lui proposa sa candidature, lui assurant qu'il ne saurait mieux choisir. Le vizir s'en remit au *kātib al-sīr*⁵⁸ Muḥammad Ibn 'Abd al-Zāhir pour obtenir des renseignements sur la conduite du candidat. Ibn al-Sal'ūs écrivit au *kātib al-sīr*, avec lequel il entretenait de bonnes relations, pour obtenir son appui et pour qu'il rende un avis favorable au vizir. Disposé à lui rendre service, Ibn 'Abd al-Zāhir lui fit la faveur de rédiger une recommandation (*tawqī'*) qui lui valut d'être engagé⁵⁹.

Ibn al-Sal'ūs était d'une famille originaire de Naplouse et fut élevé à Damas. Son père, qui mourut en 673 /1275, appartenait au milieu des marchands de condition moyenne ayant des intérêts dans le commerce des étoffes, tout en assumant également la fonction de témoin légal ('*adl*). Ibn al-Sal'ūs fit dans sa jeunesse de nombreux voyages pour des opérations commerciales avant de revenir s'établir définitivement à Damas et d'entrer dans l'entourage du *sāhib* Tawba al-Takrītī.

Al-'Aynī nous livre des informations plus précises sur le début de l'ascension du futur vizir. Ibn al-Sal'ūs commença à se lier d'amitié (*šara'a yashabu li*) avec Tawba al-Takrītī, *nāzir* de Syrie, et le fréquenta (*yataraddadu ilayhi*). Après la prise d'al-Marqab en 684 /1285, Tawba al-Takrītī se rendit en Égypte en compagnie du sultan, et Ibn al-Sal'ūs faisait alors partie de sa suite. Il contempla l'Égypte et sa capitale, ses soldats et ses émirs, et en fut émerveillé au point de confier à Tawba al-Takrītī qu'il souhaitait devenir *mubāšir* chez l'un des émirs qui avait des dépendants (*ta'allūq*) à Damas. Il se trouva que 'Umar Ibn al-Ḥalīl⁶⁰ alors *nāzir* du *dīwān* d'al-Ašraf Ḥalīl en Égypte, demanda à Tawba al-Takrītī de lui recommander un homme parmi les gens de Damas pour y administrer le *dīwān* de son maître. Ibn al-Sal'ūs fut présenté au prince par Tawba al-Takrītī et Ibn al-Ḥalīl, qui décida de l'engager à son service⁶¹.

Le bureau ainsi fondé, Tawba al-Takrītī, en qualité de directeur (*sāhib al-dīwān*) et Ibn al-Sal'ūs, en tant qu'inspecteur du bureau (*nāzir al-dīwān*) et fondé de pouvoir (*wakil*), se mirent à gérer des biens (*amlāk*), des contrats de garantie (*damanāt*), et des comptes (*mahsūb*) pour leur employeur. L'entreprise du prince prospéra et le vizir Tawba al-Takrītī écrivit au sultan Qalāwūn pour demander que

dār al-wikāla. Selon Ibn al-Šuqā'ī, sur la fin du règne de Baybars, il était entré au service de l'émir Qalāwūn qui joua un rôle déterminant dans l'annulation de sa ferme. Sous le règne de Qalāwūn il occupera à plusieurs reprises la fonction de vizir de Damas. Au total, il occupera à sept reprises la charge de vizir de Damas et mourut en fonction en 698 /1299.

⁵⁷ Ibn al-Šuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 248, p. 179 (texte arabe p. 152).

⁵⁸ Sur les attributions du *kātib al-sīr* ou secrétaire d'État, cf. B. Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration de l'État militaire mamelouk*, Ifeاد، Damas, 1991, p. 41-44.

⁵⁹ Ibn al-Šuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 248, p. 179 (texte arabe p. 152).

⁶⁰ Il s'agit de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz Fahṛ al-dīn al-Dārī dit Ibn al-Ḥalīl (m. 711 /1311). Son père était un célèbre *šayḥ* qui avait fondé une madrasa à Fustāṭ dans laquelle 'Umar fut enseignant. Il était connecté au milieu des notables de Damas, et fréquentait la famille des Banū Şaṣrā. Quant

à son fils, 'Umar Ibn al-Ḥalīl, il était très lié aux Banū Ḥinnā et faisait sans doute plus particulièrement partie de la clientèle de Muḥammad Fahṛ al-dīn Ibn Ḥinnā. Par leur intermédiaire, il entama une carrière administrative sous le règne de Qalāwūn comme inspecteur de la suite du sultan (*nāzir al-ṣulḥba*) et eut également à gérer le *dīwān* d'al-Malik al-Ṣāliḥ 'Ali b. Qalāwūn. Selon al-Maqrīzī, il s'occupa de celui de Ḥalīl b. Qalāwūn en Égypte, dès 1285. Pour Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, l'origine de sa fortune proviendrait de la recommandation qu'aurait formulée al-Ṣāliḥ 'Ali, mourant, à son père, de le nommer grand inspecteur (*nāzir al-nuzzār*) en Égypte. Il occupera par la suite la fonction de vizir d'Égypte à trois reprises et notamment pour son maître le sultan al-'Ādīl Kitbugā. Pour des informations supplémentaires sur sa biographie : Cf. Ibn al-Šuqā'ī, *op. cit.*, n° 197, p. 152.

⁶¹ Al-'Aynī, *Iqd III*, p. 52-53.

l'on ajoute aux fonctions d'Ibn al-Sal'ūs celle de *muhtasib*⁶² de Damas. En *ramadān* 687/1288, Ibn al-Sal'ūs fut donc nommé à la place d'Aḥmad b. Ḫisā al-Širāzī⁶³ et, dès lors, contrôla le commerce et les marchés de la ville. La fonction de *muhtasib* constituait sans nul doute une source d'enrichissement pour celui qui la détenait. Par le rôle prépondérant qu'il jouait dans les transactions commerciales, le *muhtasib* manifestait souvent une certaine complicité au cours des opérations spéculatives ou dans la dissimulation des denrées alimentaires, usant couramment de la corruption, acceptant les pots-de-vin et multipliant abusivement les amendes et les confiscations⁶⁴. Selon al-Ǧazarī, lorsque Ibn al-Sal'ūs occupa cette fonction, « il passait à cheval toutes les nuits de *ramadān* pour surveiller les fabricants de *knāfe*, de *qatāyef*, de *halāwe* et imposa son autorité aux petits marchands (*al-bā'a min muta'ayyišūn*) et amenda (*aṣlaḥa*) les balances et les poids des gens⁶⁵ ». Sa fortune devint donc considérable et il amassa toutes sortes de soieries et de tissus dont il fit le commerce. Il fit également fructifier les biens d'al-Ašraf Ḥalil en louant des propriétés (*diyā'*) en Syrie, en établissant des boutiques et en constituant un office de commerce (*matğar*). On retrouve la communauté d'intérêts qui peut exister dans un rapport de clientèle. La relation demeure hiérarchique et inégale, mais le profit, à des degrés divers, semble partagé.

La capacité à servir le mieux possible les intérêts de son patron, apparaît naturellement comme un moyen d'ascension et de mobilité sociale. Ainsi, le succès des initiatives commerciales d'Ibn al-Sal'ūs contribua à attirer sur lui l'attention de son maître. Appelé au Caire, il s'y rendit en *safar* 688 /1289, emportant avec lui un grand nombre de marchandises qu'il souhaitait vendre pour son compte personnel. Ḥalil b. Qalāwūn, qui était mécontent du travail de Muḥammad Tāḡ al-dīn al-Āġamī⁶⁶ comme inspecteur (*nāżir*) de son bureau en Égypte, le nomma pour le remplacer dans cette fonction. Quittant Damas, il céda au préalable ses fonctions de *nāżir* du *dīwān* d'al-Ašraf Ḥalil et de *muhtasib* à Aḥmad b. Muḥammad al-Širāzī⁶⁷.

⁶² Cf. Sur les attributions du *muhtasib*, cf. M. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamlouks d'après les auteurs arabes. Description géographique, économique et administrative précédée d'une introduction sur l'organisation gouvernementale*, Paris, 1923, p. LXXVII-LXXVIII; A. 'Abd al-Rāziq, « La *ḥisba* et le *muhtasib* en Égypte au temps des Mamlūks », *Anīsl* XIII, 1977, p. 116-178; *Ibid.*, « Les muhtasib de Fostāt au temps des Mamlūks », *Anīsl* XIV, 1978, p. 127-146; J. Berkey, « The Muhtasib of Cairo Under the Mamluks: Toward an Understanding of an Islamic Institution », dans M Winter, A. Levanoni (éd.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, éd. Brill, Leyde-Boston, 2004, p. 245-276.

⁶³ Cf. Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab* XXXI, A. al-'Arīnī et A. Al-Ahwānī (éd.), Le Caire, 1992, p. 157; Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 745.

⁶⁴ Cf. al-Maqrīzī, *Hīṭat* II, éd. A.F. Sayyid, Londres, 2002, p. 516-518. Selon al-Maqrīzī, le *muhtasib* emploie à son service des délégués dans toutes les circonscriptions du pays « qui font des tournées chez les patrons des métiers et les marchands de subsistances ».

⁶⁵ J. Sauvaget, *op. cit.* notice n° 218, p. 37-38.

⁶⁶ Baybars al-Manṣūrī, *Zubdat al-ğkra fi tāriḥ al-hiğra*, D.S. Richards (éd.), Orient-Institut der DMG Beirut, Berlin, 1998, p. 275-276; Al-Maqrīzī,

Muqaffā' vi, notice n° 2660, p. 204-210. Son nom est mentionné mais nous n'avons trouvé aucune notice biographique qui permet de l'identifier avec plus de précision.

⁶⁷ Ibn al-Šuqāṭī, *op. cit.*, notice n° 242, p. 176. Son père, Muḥammad b. Muḥammad 'Imād al-dīn al-Širāzī al-Dimašqī al-Šāġī (m. 682/1283), d'une famille originaire de la ville de Širāz, il était du nombre des grands notables de Damas. Il fut inspecteur de la plupart des impôts importants (*mu'zam al-ğihāt al-kibār*) dans la ville et, par la suite, fut chargé de l'inspection du bureau des biens-fonds (*nāżir al-amliāk al-sultāniyya*) du sultan al-Żāhir Baybars, faisant également l'acquisition pour son compte personnel de propriétés situées dans et à l'extérieur de Damas. Il était également investi dans le commerce, notamment dans le commerce de l'eau de rose. Son fils Aḥmad, quant à lui, occupa les fonctions de *nāżir al-amliāk al-sultāniyya* pour le compte d'al-Ašraf Ḥalil, de *muhtasib* et de *wakil bayt al-māl* à Damas de 688/1289 à 693/1294. Après la destitution d'al-Ašraf Ḥalil, il fut inspecteur des bureaux (*nāżir al-dawāwin*) à Damas, puis inspecteur de Tripoli et des villes conquises. Spolié en Égypte sous le règne d'al-Nāṣir Muḥammad, il mourut à Damas en 712/1312.

Les sources nous permettent de reconstituer quelques parties du réseau de clientèle qui se forma, à cette époque, autour de lui. Dans le cadre de la gestion du bureau, tant en Syrie qu'en Égypte, il est fort probable qu'il ait eu à travailler en collaboration avec l'émir Āqqūš al-Ašrafī, l'*ustādār* d'al-Ašraf Halil⁶⁸. Comme pour le sultan, l'*ustādār* d'un émir avait la responsabilité de sa maison (*bayt*), des cuisines, des magasins des boissons (*šarābhānāh*), de sa suite (*hāsiyya*), de ses pages (*gilmān*) et de sa Porte. Il commandait le régiment de mamlouks de l'émir lors des promenades et des voyages. Il devait pourvoir aux besoins de la maison, veiller aux distributions des gratifications (*nafaqāt*) et avait la charge de verser la solde (*gāmakiyya*), de fournir le fourrage (*'aliq*) et les vêtements aux mamlouks. Toutes ces tâches nécessitaient une collaboration étroite avec le *nāzir* du *dīwān*, chargé, notamment, de la perception et de la gestion des revenus de l'*iqtā'*.

Parmi les fonctionnaires appartenant au *dīwān* d'al-Ašraf Halil, un des compagnons (*rafiq*) d'Ibn al-Sal'ūs, nommé Naġm al-din Ibn 'Atāyā, occupait la charge de témoin (*śāhid al-dīwān*). Celui-ci est mentionné, par al-'Aynī, comme l'homme de confiance d'Ibn al-Sal'ūs, une affection immense (*mawadda 'azīma*) les unissant. Lorsqu'Ibn al-Sal'ūs se rendait en Syrie, Ibn 'Atāyā lui écrivait pour lui faire part de tous les évènements qui s'étaient produits en Égypte en son absence⁶⁹.

Le comportement injuste, dont il fit preuve en Égypte, lui attira rapidement l'inimitié et la jalousie du *nā'ib al-saltana* Turunṭāy al-Manṣūrī, et des plaintes furent déposées contre lui au sultan qui ordonna son arrestation ; relâché grâce à l'intercession de son maître al-Ašraf Halil, il fut l'objet d'une première disgrâce et fut contraint de partir en exil au Ḥiğāz. Selon Baybars al-Manṣūrī, après l'arrestation et l'exil forcé d'Ibn al-Sal'ūs, al-Ašraf Halil prit à son service (*istahdāmahu*) comme *nāzir* de son *dīwān*, 'Umar Ibn al-Halili⁷⁰.

Le prestige et la puissance du vizir

Le jeudi 12 *muharram* 690 /1291, Ibn al-Sal'ūs, rappelé de son exil forcé au Ḥiğāz, fut installé comme vizir d'Égypte par son maître le sultan al-Ašraf Halil. Pour al-Maqrīzī, aucun des vizirs qui l'avait précédé, ne se trouva investi d'un pouvoir aussi important (*tamakkana tamakkunan*). Le récit détaillé, que nous livrent les différentes chroniques, de son cortège sillonnant quotidiennement les rues du Caire en direction de la Citadelle, illustre parfaitement la puissance et le prestige dont jouit alors le nouveau vizir.

«On plaça auprès de lui plusieurs mamlouks du sultan, qui devaient monter à cheval à sa suite (*fī hidmatihī*), marcher à pied à côté de son étrier, se tenir debout en sa présence et exécuter fidèlement ses ordres. Lorsqu'il voulait monter à cheval pour se rendre à la Citadelle, on voyait se réunir devant sa porte les inspecteurs du royaume (*nāzir al-dawla*), les inspecteurs des bureaux (*mušidd al-dawāwin*), les gouverneurs (*wālī*) du Caire et de Fusṭāt, les *mustawfi al-dawla*, les inspecteurs des différentes contributions (*nuzzār al-ğihāt*), les inspecteurs (*mušidd*) des différentes administrations et autres personnages éminents. Ensuite venaient les quatre grands juges (*qāḍī l-quḍāt*).

⁶⁸ Cf. al-Maqrīzī, *Muqaffā II*, notice n° 816, p. 248-257 ; spécialement p. 248.

Promu à l'émirat en 685/1286 par le sultan Qalāwūn, il fut nommé majordome (*ustādār*) d'al-Ašraf Halil, tandis qu'Ibn al-Halili était nommé *nāzir* de son *dīwān*. Il occupa cette fonction jusqu'à la mort de Qalāwūn.

Peu après l'avènement de son maître, il sera nommé *nā'ib* de Karak.

⁶⁹ Cf. Al-'Aynī, *op. cit.*, III, p. 172-173.

⁷⁰ Baybars al-Manṣūrī, *op. cit.*, p. 276.

Lorsque tout ce monde était arrivé le chambellan (*hāgib*) entrait auprès de lui pour lui signifier que le cortège était complet. Alors, le vizir sortait et montait à cheval. Tout le monde marchait devant lui, chacun selon son rang. Les deux personnages qui se trouvaient le plus près de lui étaient le grand cadi *šāfi'i* et le grand cadi *mālikī*. Ils avançaient tous deux ensemble, immédiatement devant le cheval. Devant eux, se trouvaient le grand cadi *hanafī* et le grand cadi *hanbali*. Ensuite venaient les *nāzir al-dawla*, les *mustawfī al-dawla*, les inspecteurs des différents impôts, chacun suivant son rang. Tous accompagnaient le vizir jusqu'au moment où il s'installait dans sa salle d'audience à la Citadelle. Alors les grands juges retournaient sur leurs pas. À la fin du jour, ils revenaient à la Citadelle et accompagnaient le vizir jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison⁷¹.»

Tous les actes qui matérialisent l'ordre hiérarchique qui structure un groupe ou une communauté, telle la position occupée dans une procession, la place prise lors d'un banquet ou dans n'importe quel lieu de réunion relèvent de ce que l'on peut désigner comme des «actes de communication symbolique». Ces actes rappelaient symboliquement à ceux qui avaient prêté hommage, salué ou pris place sur un siège précis, ou qui venaient d'être investis de certaines fonctions le lien qui les engageait. Ils reconnaissaient de la sorte l'ordre établi, les rapports de pouvoir existant, acceptaient la place qu'ils occupaient dans cette hiérarchie, et surtout, se déclaraient prêts à accomplir les devoirs qui leur incombaient du fait de leur position dans l'édifice du pouvoir⁷². L'accession au vizirat d'Ibn al-Salūs lui permet donc d'étendre son réseau de clients et d'obligés, notamment en plaçant la plupart des fonctionnaires et hauts dignitaires du sultanat sous son contrôle. Si de fait, les fonctionnaires du *dīwān al-wizāra* sont à son service (*nāzir al-dawla*, *mustawfī al-dawla*, etc.)⁷³, il en est de même des plus grands émirs et des plus '*ulamā'* du sultanat :

«Une nuit, il avait prolongé son séjour dans la Citadelle jusqu'à la dernière heure du soir. Les portes de la forteresse furent fermées et le cortège recula jusqu'à la porte de l'écurie. Les grands juges restèrent sur leurs mules, en dehors de cette porte en attendant la sortie du vizir puis ils l'accompagnèrent jusqu'à sa maison. Jamais personne n'osa se dispenser de faire partie de son cortège et cependant il ne daignait se lever pour personne. Comme son cortège était extrêmement nombreux, que les principaux personnages se réunissaient en foule pour monter la grande rue du Caire (*qaṣāba*), qui se trouvait trop étroite pour les recevoir, à raison de sa multitude immense dont était entouré le vizir, et que les pages s'y portaient également en masse, il quitta Le Caire et alla établir sa résidence dans le quartier de la Qarāfa⁷⁴.»

Et al-Maqrīzī de conclure : «Enivré d'orgueil, plein de mépris pour tout le monde, il étendit beaucoup les prérogatives qui appartenaient aux vizirs⁷⁵.» Sa position hiérarchique combinée à l'attachement que lui porte le sultan entraîne un renversement, au sein même du pouvoir, dans le rapport entre élite civile et élite militaire.

⁷¹ Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 761-762; Je reprends ici la traduction de É. Quatremère, *Histoire des sultans mamouks* II/1, Paris, 1842, p. II7-II18.

⁷² Cf. G. Althoff, C. Witthöft, «Les services symboliques entre dignité et contrainte», *Annales HSS* 6, novembre-décembre 2003, p. 1293-1318.

⁷³ Concernant les fonctionnaires du bureau du vizir et sa hiérarchie, cf. B. Martel-Thoumian, *op. cit.*, p. 35-40. Le premier assistant du vizir est le *nāzir al-dawla*, qui est son collaborateur immédiat et permanent, puis vient le *mustawfī al-suhba* et enfin le *mustawfī al-dawla*.

⁷⁴ Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 761-762. Cf. É. Quatremère, *op. cit.*, p. II8.
⁷⁵ *Id.*

Lorsque les plus grands émirs entraient dans sa salle d'audience du vizir, Ibn al-Sal'ūs ne se levait entièrement pour aucun d'eux, il les désignait sans mentionner leur nom et, pour certains, ne témoignait même aucune attention. Sa faveur auprès du sultan, étant toujours plus grande, il en vint au point de mépriser le *nā'ib al-saltana*, l'émir Baydarā al-Manṣūrī, le contrecarrant et empiétant sur ses attributions, sans que le *nā'ib* n'ose protester car il savait combien le sultan avait d'affection pour le vizir.

Un jour, alors que le vizir quittait la salle du vizirat (*mağlis al-wizāra*), placée dans l'enceinte de la Citadelle, et se disposait à entrer au Trésor (*hizāna*), il rencontra les émirs qui sortaient, accompagnés du *nā'ib al-saltana* Baydarā al-Manṣūrī, après avoir fait leur cour au sultan (*fa ṣādafa ḥurūg al-umarā' min al-hidma*). Les plus grands émirs s'empressèrent de présenter leur hommage au vizir (*hadamūhu*) : quelques-uns lui baisèrent la main ; tous lui firent place, et se disposaient à marcher devant lui ; mais il leur fit signe de se retirer. Au moment où il arriva sur le seuil de la porte de la Citadelle, il descendit de sa monture. Là, se trouvait l'émir Baydarā al-Manṣūrī ; chacun d'eux salua l'autre, et fit devant lui le geste de la *hidma* (hommage respectueux). Mais le *nā'ib* Baydarā al-Manṣūrī pris, dans sa politesse, une attitude plus humble que celle du vizir. Ils partirent alors ensemble : mais le *nā'ib* ne marcha pas de front avec le vizir, il le précédait un peu et inclinait son visage vers celui du vizir lorsque celui-ci lui adressait la parole. Ils arrivèrent ainsi à la porte du Trésor. Ibn al-Sal'ūs prit la main du *nā'ib* et lui fit signe de s'en retourner et lui dit : « Au nom de Dieu, ô émir, Badr al-din », mais n'ajouta pas une parole de plus⁷⁶.

Du point de vue des pratiques sociales, la déférence a pour fonction d'exprimer dans les règles à un bénéficiaire l'appréciation portée sur lui, ou sur quelque chose dont il est le symbole, l'extension ou l'agent. Selon E. Goffman, il s'agit de signes de dévotion par lesquels l'individu célèbre et confirme la relation qui l'unit au bénéficiaire de la marque de déférence⁷⁷. La déférence n'implique toutefois pas la sincérité de celui qui l'exprime, l'exemple de l'émir Baydarā en est un parfait exemple.

À sa nomination comme vizir, nous savons que l'émir Buğdī Bahā' al-dīn al-Dawādār al-Āšrafī et le *tawāṣī* (eunuque) Muršidd Šihāb al-dīn entrèrent à son service particulier (*fi hidmatihī*)⁷⁸. Il nomma son frère Ah̄mad au poste d'inspecteur (*nāżir*) de la mosquée des Omeyyades à Damas⁷⁹. Il fit destituer le *šādd al-dawāwīn* de Damas, l'émir Sunqur al-A'sar, peu après la prise d'Acre, en 690/1291. Ce dernier ne recouvrira sa fonction qu'après s'être engagé à épouser la fille du vizir, ce qu'il fit quelques mois plus tard⁸⁰. Il fit également destituer l'un de ses anciens protecteurs, Tawba al-Takritī, de sa fonction de vizir de Damas. Enfin, dans sa volonté d'étendre son influence et son contrôle sur l'ensemble des affaires de l'État, il demanda au *kātib al-sirr* 'Abdallāh Ibn 'Abd al-Zāhir de bien vouloir le tenir au courant des affaires qu'il pourrait être amené à connaître ou des notes secrètes qu'il viendrait à rédiger. Mais, celui-ci refusa et en fut félicité par le sultan⁸¹.

⁷⁶ Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 762-763.

⁷⁷ Cf. E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 50-51. Les manifestations les plus visibles de la déférence sont les salutations, les compliments et les excuses qui ponctuent les rapports sociaux et que E. Goffman désigne du nom de «rites statutaires» ou de «rites interpersonnels». Ces «rites» représentent l'effort que doit faire l'individu pour surveiller et diriger les implications symboliques de ces actes lorsqu'il se trouve en présence d'un objet qui a pour lui une valeur particulière.

⁷⁸ Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, VIII, p. 306.

⁷⁹ Cf. Al-Şafadi, *A'yān*, I, n° 139, p. 167; *ibid.*, *Wāfi*, VII, n° 3120, I. 'Abbās (éd.), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1969, p. 179 : Ah̄mad b. 'Uṭmān Šihāb al-dīn al-Tanūḥī al-Dimāṣqī dit Ibn al-Sal'ūs (m. 697/1298).

⁸⁰ Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, VIII, p. 312.

⁸¹ Ibn al-Şuqāṭī, *op. cit.*, n° 184, p. 144-146.

Destins communs

Dans le cadre des relations de clientèle, la disparition du patron entraîne inévitablement un remodelage des réseaux personnels. C'est à ce moment précis, lors de la perte de son protecteur, que l'on peut juger si un émir, un administrateur ou toute autre personne placé dans un rapport de clientélisme est parvenu à se constituer un capital social assez étendu et hétérogène pour pouvoir tirer son avantage des changements intervenus dans les configurations de pouvoir. Le meurtre du sultan al-Ašraf Ḥalil au début de l'année 694 /1295 scella irrémédiablement le sort de son vizir Muḥammad Ibn al-Salūs. Il se trouvait à Alexandrie lorsqu'il apprit l'acte perpétré contre son maître par un groupe d'émirs conjurés menés par le *nā'ib al-salṭana* Baydarā al-Manṣūrī. Sortant de la ville en pleine nuit, il prit la route du Caire et descendit dans la *zāwiya* du *shayh* al-Zāhirī⁸², située en dehors de la ville, pour y passer la nuit et réfléchir à l'attitude à adopter. Il consulta le *shayh* pour savoir s'il devait se montrer ou se tenir caché, mais celui-ci refusa de lui donner son avis. Il s'adressa alors à un autre *shayh* présent dans la *zāwiya*, qui pour sa part lui conseilla de se cacher.

Pourtant, le lendemain matin, le vizir se mit en marche, « accompagné de tout l'apparat et de toute la pompe de sa dignité », et se rendit à sa maison⁸³. Les *qādī* et les principaux notables (*a'yān*) se présentèrent pour le saluer et furent reçus avec l'orgueil et la hauteur qui lui étaient ordinaires, ne se levant pour aucun d'eux et ne témoignant d'égards à personne. Lorsqu'un de ses familiers lui conseilla de se cacher jusqu'à ce que les troubles soient apaisés, il refusa arguant qu'il ne tolérerait en pareille situation la chose d'aucun de ses agents. Il resta donc chez lui, recevant, durant cinq jours, de nombreuses visites (« *istamarra fī baytihī wa l-nās taraddadat ilayhi hamsat ayyām* »).

Les femmes d'al-Ašraf Ḥalil tentèrent d'intercéder en sa faveur auprès de l'émir Kitbuġā al-Manṣūrī, le nouveau *nā'ib al-salṭana*, car le vizir était un des amis et un des familiers (*min aḥbāb al-sultān wa hawāṣṣihi*) du sultan défunt. Mais l'émir Sanğar al-Šuğā'ī parvint à convaincre Kitbuġā de le faire arrêter et de le lui livrer. Il fut confié à son « plus cruel ennemi », l'émir Qarāqūš al-Zāhirī, qui occupait les fonctions de *śādd al-ṣuhba* afin qu'il lui extorque une amende. Puis, on le livra au *śādd al-dawāwīn*, l'émir Lūlū' al-Mas'ūdī, qui à son tour lui fit subir différentes tortures et lui extorqua une somme considérable⁸⁴.

Comme nous l'avons évoqué précédemment, l'émir Lūlū' al-Mas'ūdī, devait son avancement au vizir Ibn al-Salūs. Après le meurtre de son maître l'émir Turunṭāy al-Manṣūrī, pour lequel il remplissait en Syrie, la fonction de *nā'ib*, il fut appelé en Égypte et nommé *śādd al-dawāwīn*. Il venait comme un des *naqīb*-s se placer debout pour faire sa cour au vizir (*ṣāra yuqifū fī hidmatihī*), qui, en parlant de lui, le désignait uniquement par son *ism*, Lū'lū'. Mais, Ibn al-Salūs tomba entre les mains de son protégé, qui s'attacha à le soumettre à de nombreux traitements humiliants. Si l'émir Lūlū' al-Mas'ūdī a bénéficié de la protection du vizir, il n'en demeure pas moins attaché au parti de son ancien maître Turunṭāy al-Manṣūrī et à celui de Kitbuġā al-Manṣūrī.

⁸² Cf. Al-Maqrīzī, *Muqaffā I*, notice n° 580, p. 600. Il s'agit du *shayh* Aḥmad b. Muḥammad Abū l-'Abbās Čamāl al-dīn al-Zāhirī (m. 696/1297) dont la *zāwiya*, située à l'extérieur de bāb al-Baḥr, lui fut offerte par l'émir Ayduḍī al-'Azīzī.

⁸³ Il s'agit de sa maison (*dār*) située dans le quartier de Hārat Zuwayla. Il y habitait avant sa nomination au vizirat et avant son déménagement à la Qarāfa. Cf. Al-'Aynī, *op. cit.*, III, p. 230.

⁸⁴ Al-Maqrīzī, *Sulūk*, I/3, p. 797.

Chaque jour, le vizir Ibn al-Salūs était frappé à coup de fouet, puis il était conduit de la madrasa al-Ṣāhibiyya, située dans la *suwayqat al-ṣāhib* au Caire, jusqu'à la Citadelle, monté sur un âne. Tout le long de la route, les hommes du peuple se plaçaient devant lui, tenant des sandales déchirées et lui disant : « Ô ṣāhib, applique, pour nous, ton apostille sur ces chaussures. » Ils lui faisaient alors entendre toutes sortes de propos outrageants⁸⁵. Selon al-Maqrīzī, « on ne saurait exprimer par des paroles tout ce que ce malheureux eut à subir en insultes et en traitements cruels⁸⁶ ». Jour après jour, les tortures se firent plus cruelles et intenses. Ce traitement dura pendant presque trois semaines avant que le vizir ne succombe. Après sa mort, on lui appliqua encore treize coups de fouet avant de le faire enterrer à la Qarāfa⁸⁷. Ses proches (*aqārib*) et ses clients (*isbāb*), parmi lesquels se trouvait son frère, furent également livrés à Sanğar al-Šugā'ī et soumis à torture et à spoliation⁸⁸.

CLIENTÉLISME ET INTERCESSION

Contrairement à ce que pourrait laisser sous-entendre le destin quasi linéaire d'Ibn al-Salūs, les liens sociaux multiples que tissent entre eux les protagonistes du pouvoir rendent plus complexes en réalité les relations entre les individus. Ce que l'inimitié des uns a défait peut être reconstruit ou corrigé par l'amitié des autres, les chroniques de l'époque mamlouke sont riches en anecdotes illustrant la façon dont les rapports dynamiques construisent un tissu relationnel enchevêtré dans lequel les émirs et leurs protégés ou obligés tentent tant bien que mal d'affirmer leur suprématie ou d'échapper à la vindicte de leurs ennemis.

Promouvoir ses clients et ses amis

Les relations de clientèle et d'amitié politique dépassent le simple cadre de l'attribution de fonctions administratives. Elles sont également à l'œuvre dans les milieux juridiques et religieux. L'une des plus importantes prérogatives du sultan est la nomination des *qādī l-quḍāt* en Égypte et en Syrie. Depuis, la réforme de la judicature mise en place par le sultan Baybars en 663/1264, cette nomination, notamment celle du *qādī l-quḍāt šāfi'i*, revêt une forte signification politique, renforçant le contrôle par le sultan de l'appareil judiciaire, avec comme conséquence l'atomisation du pouvoir des *qādī l-quḍāt*⁸⁹. En 690/1291, le sultan, sous la pression de son vizir, décida de destituer 'Abd al-Rahmān Ibn Bint al-A'azz de sa fonction de *qādī l-quḍāt šāfi'i* d'Égypte.

⁸⁵ Pour un autre exemple de la manifestation de la vindicte populaire à l'encontre d'un administrateur des finances sultaniennes, homme de confiance du sultan, tombé en disgrâce, cf. D.P. Little, « Notes on the Early Nāzir al-Hāṣṣ », dans T. Phillip, U. Haarmann (éd.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 235-253.

⁸⁶ Al-Maqrīzī, *Sulāk* I/3, p. 797.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Al-Maqrīzī, *Muqaffā I*, notice n° 513, p. 525.

⁸⁹ Sur la réforme de la judicature entreprise par le sultan Baybars, cf. J. Escovitz, « The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamluk Empire », *JAOS* 102, 1982, p. 529-531; *ibid.*, « Patterns of Appointment to the Chief Judgehips of Cairo during the Bahri Mamluk Period », *Arabica* 30, 1983, p. 147-168; J.S. Nielsen, « Sultan al-Zahir Baybars and the Appointment of Four Chief Qadis, 663/1265 », *Studisl* 60, 1984, p. 167-176. Concernant la réforme de la judicature à Damas, cf. L. Pouzet, *Damas au VII^e/XIII^e siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1988, p. 108-112.

Le sultan, avant de suivre l'avis unique de son vizir, semble avoir été tenté d'utiliser un mode de sélection fondé sur la consultation élargie, espérant sans doute, que les ‘*ulamā*’ parviendraient à désigner le meilleur et le plus apte d'entre eux sur la base de critères objectifs. Ainsi, il convoqua les principaux juristes *šāfi‘i* qui se trouvaient au Caire et à Fustāt et il plaça chacun d'eux dans un lieu séparé pour qu'ils ne puissent pas entrer en communication les uns avec les autres. Puis, le sultan les fit venir devant lui un à un, et leur demanda à chacun en particulier quel était, de tous les hommes qui componaient la réunion, celui qui méritait la place de *qādī l-quḍāt*. Chacun d'entre eux déclara et accusa ses compagnons, ce qui décida le sultan à ne choisir aucun d'eux.

Le vizir Ibn al-Salūs conseilla alors au sultan de nommer Muḥammad Ibn Ġamā'a⁹⁰, qui occupait à cette époque les charges de prédicateur (*haṭib*) et de cadi de Jérusalem⁹¹, et avec lequel il entretenait depuis longtemps des rapports d'amitié. Cette relation d'amitié se retrouve exprimée dans l'hospitalité dont le vizir fait preuve à l'arrivée de son ami dans la capitale. Ibn Ġamā'a arriva au Caire, au milieu du mois de *ramadān*, et rompit le jeûne chez le vizir, auquel il témoigna les égards les plus respectueux (*bālaḡa fi hidmatihī*). Deux jours plus tard, il se rendit à la Citadelle et fut introduit auprès du sultan qui le nomma *qādī l-quḍāt*, professeur à la madrasa al-Šālihiyya et prédicateur de la mosquée al-Azhar. Sa nomination fut gardée secrète, et le soir même, il rompit à nouveau le jeûne chez le vizir qui annonça publiquement sa nomination et la destitution d'Ibn Bint al-A'azz. Au moment où il sortait de la maison du vizir, il reçut son diplôme (*taqlīd*) des mains du *qādī l-quḍāt hanbalī*. Le lendemain, le vendredi matin, il revêtit sa robe d'honneur (*hil'a*) et se rendit à cheval jusqu'à la maison du vizir, qu'il salua respectueusement (*hadamahu*). Après quoi, il se rendit à sa demeure. Il se dirigea dans le même costume, vers la mosquée al-Azhar, où il prononça la *huṭba* et fit la prière avec tout le monde, avant de rentrer chez lui.

Plus tard, il se chargea de faire la *huṭba* dans la mosquée de la Citadelle et déléguera la prédication dans la mosquée al-Azhar, à son substitut (*nā'ib*) 'Abd al-Birr Ibn Razīn⁹². Le vendredi suivant, il déménagea à la madrasa al-Šālihiyya et inaugura ses fonctions de professeur, le dimanche 27 *šawwāl* 690 /1291 devant une assistance nombreuse.

Mobiliser son « capital relationnel »

Pour le sociologue George Simmel, le conflit, quelle que soit la forme qu'il prend, a « une signification sociologique, puisqu'il suscite ou modifie des communautés d'intérêts, des regroupements en unité,

⁹⁰ Il s'agit de Muḥammad b. Ibrāhim Badr al-dīn al-Kinānī al-Ḥamawī al-Šāfi‘ī (m. 728 H.). Pour des éléments biographiques, cf. Al-Šafadī, *A'yān* IV, notice n° 1430, p. 208-213; *Ibid.*, *Wāfi* II, notice n° 268, p. 18; Ibn Taġrī Birdī, *Manhal* IX, n° 1995, p. 219-220. Sur les Banū Ġamā'a, cf. K.S. Salibi, «The Banū Jamā'a: A Dynasty of Shafi'ite Jurists in the Mamluk Period», *Studisl* IX, 1958, p. 97-109.

⁹¹ Al-Nuwayrī, *op. cit.*, XXXI, p. 159; Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 745. Trois ans auparavant, en 687/1288, Ibn al-Ġamā'a avait déjà bénéficié de l'appui

(*bi-‘anāya*) de l'un de ses amis, l'émir Sanğar al-Dawādārī pour se faire nommer à la *hītaba* et à la *qaḍā'* de Jérusalem. À cette occasion, il se fait d'ailleurs remplacer dans son poste de professeur de la madrasa al-Qaymariyya à Damas par Aḥmad Ibn Bint al-A'azz.

⁹² Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 774. Il s'agit de 'Abd al-Birr b. Muḥammad Ṣadr al-dīn Ibn Razīn, le fils de l'ancien *qādī l-quḍāt* Muḥammad b. al-Ḥusayn Taqī al-dīn Ibn Razīn (m. 680 /1281) dont il avait été le disciple et l'ami. Cf. al-Šafadī, *A'yān* IV, p. 209.

des organisations⁹³ ». Dans les faits, ce sont les causes du conflit, la haine et l'envie, la misère et la convoitise, qui sont véritablement l'élément de dissociation. Une fois que le conflit a éclaté pour l'une de ces raisons, il devient en fait « un mouvement de protection contre le dualisme qui sépare », et « une voie qui mènera à une sorte d'unité », quelle qu'elle soit, même si elle passe par la destruction de l'une des parties.

En lui-même, le conflit apparaît déjà comme la résolution des tensions entre les contraires, et le fait qu'il aboutisse à la paix ou à la concorde, n'est qu'une expression parmi d'autres, particulièrement évidente, du fait qu'elle est une synthèse de différents éléments⁹⁴. L'intercession (*šafā'a*)⁹⁵ est une des formes de médiation à l'œuvre dans la résolution des conflits. Dans le contexte de la société mamlouke, l'intercession était un acte individuel, qui impliquait habituellement la parole et des gestuelles ritualisées, et qui s'exprimait en dehors des institutions de justice. Pour les théoriciens, les détenteurs du *gāh* (compris dans ce cas comme la position de proximité du sultan) avaient le devoir d'en faire usage au bénéfice des autres afin que le sultan entende et accepte leur intercession⁹⁶. La connexion entre statut social et intercession est clairement établie, l'intercession est liée à la position (*gāh*) et au rang (*qadr*). L'expression « son intercession fut acceptée » (*qubilat šafā'atihi*) apparaît fréquemment dans les sources de cette période comme le fondement du pouvoir. Il s'agit du pouvoir de la parole et du pouvoir d'être reconnu comme quelqu'un qui a le droit de parler et dont les paroles ne peuvent pas être éludées⁹⁷.

Destitué de sa fonction de *qādī l-quḍāt* et de l'ensemble des charges qu'il occupait auparavant, soit dix-sept au total⁹⁸, 'Abd al-Rahmān Ibn Bint al-A'azz, bénéficia dans un premier temps de l'intercession de l'émir Sanğar al-Šuğā'i, ancien vizir sous Qalāwūn et *nā'ib* de Damas depuis la destitution de l'émir Lāgin al-Manṣūri. L'émir tenta d'obtenir du sultan qu'il nomme Ibn Bint al-A'azz à la fonction de *qādī l-quḍāt šāfi'i* de Damas. L'une des raisons les plus intéressantes pour notre propos réside dans les relations personnelles que l'émir entretenait avec le frère du *qādī l-quḍāt*, Ahmād Ibn Bint al-A'azz⁹⁹ et sans doute avec le cadi lui-même, puisque, selon Ibn al-Šuqā'i, l'émir préférait 'Abd al-Rahmān Ibn Bint al-A'azz « sur lequel il pouvait compter¹⁰⁰ » (*yarkunu ilayhi*), plutôt que le cadi Muḥammad Ibn Ğamā'a.

⁹³ Cf. G. Simmel, *Sociologies. Études sur les formes de socialisation*, PUF, Paris, 1999, p. 264. Le conflit lui-même, indépendamment de ses effets ultérieurs ou simultanés, est déjà considéré par G. Simmel comme une forme de socialisation car si toute action réciproque entre les hommes est une socialisation, alors le conflit, qui est l'une des plus actives, qu'il est logiquement impossible de réduire à un seul élément, doit absolument être considéré comme une forme de socialisation.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Le terme *šafā'a* renvoie également aux notions de patronage, de médiation et de recommandation. Sur la théorisation au cours du xiv^e siècle de l'intercession comme acte moral et expression de piété individuelle, et sur le lien qui existe entre intercession divine et intercession temporelle, cf. S. Marmon, « The Quality of Mercy : Intercession in Mamluk Society », *Studisl* 87, 1998, p. 125-140.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁹⁸ Parmi les fonctions qu'il occupait, on note celles de : *qādī l-quḍāt šāfi'i* d'Égypte, *šayh al-šuyūħ*, professeur de la madrasa al-Šālihiyya, professeur

de la madrasa al-Šarīfiyya, professeur au Mašhad al-Nafīsi et au Mašhad al-Ḥusaynī, prédicateur (*ḥaṭib*) de la mosquée al-Azhar, inspecteur du Trésor (*nāzir al-ḥizāra*), *nāzir al-ahbās*, *nāzir* de la succession d'al-Ζāhir Baybars, de ses enfants, de ses fondations pieuses (*awqāf*), de ses propriétés (*amlāk*), inspecteur (*nāzir*) de la madrasa et de la Qubba al-Šālihiyya (nommée en 679/1280, à la suite de son frère 'Umar Taġ al-din).

⁹⁹ Cf. Ibn al-Šuqā'i, *op. cit.*, notice n° 185, p. 146.

¹⁰⁰ Ibn al-Šuqā'i, *op. cit.*, notice n° 132, p. 116. Sanğar al-Šuğā'i écrit au sultan qui se trouvait en Syrie, pour l'informer que le comportement du cadi Ibn Ğamā'a nécessitait qu'on le remplace par Ibn Bint al-A'azz. Le vizir Ibn al-Salūs se sentit visé et ne crut pas au bien-fondé de ce que l'émir avait écrit à son maître. Il le laissa entendre au sultan, qui, de retour au Caire, demanda à Sanğar al-Šuğā'i de lui produire le décompte des richesses qu'il avait acquises en cachette, et comme les émirs entreprenaient d'exprimer leur gratitude à Sanğar al-Šuğā'i, le sultan leur dit : « Vous faites l'éloge de 'Alam al-dīn, mais ce qu'il a fait, un secrétaire chrétien l'aurait fait. » L'émir en fut affecté, mais ne le montra pas.

Dans un premier temps, le sultan répondit favorablement à la demande de Sanğar al-Šugā'ī mais Ibn al-Sal'ūs craignant que le cadi ne conserve une trop grande autorité auprès du sultan, demanda à plusieurs de ses clients de porter des accusations contre le cadi. Il fut notamment accusé d'être secrètement chrétien et Ibn Bint al-A'azz fut mis en prison et condamné à payer une forte amende.

Mais les relations qu'entretient Ibn Bint al-A'azz avec les plus grands émirs de son temps lui permettent de bénéficier d'une seconde intercession. L'émir Baktāš al-Fahṛī, *amīr silāḥ*, qui avait pour le cadi des sentiments de bienveillance, s'entretint avec l'émir Baydarā al-Mansūrī pour lui demander d'intercéder auprès du sultan en faveur du cadi. En dépit des relations hostiles qu'il entretenait avec Ibn Bint al-A'azz, il accepta à condition que Baktāš al-Fahṛī, pour sa part, intervienne en faveur de l'émir Sanğar al-Hamāwī dit Abū Ḥars qui était également emprisonné. Le sultan ordonna que le cadi et l'émir soient libérés¹⁰¹.

L'émir Baydarā al-Mansūrī et le cadi Ibn Bint al-A'azz avaient été amenés à collaborer au cours des dernières années du règne de Qalāwūn. En *muḥarram* 687/1288, le sultan Qalāwūn avait proposé à Ibn Bint al-A'azz la fonction de vizir d'Égypte. Ibn Bint al-A'azz refusa et l'émir Baydarā al-Mansūrī fut nommé avec pour ordre de prendre conseil auprès d'Ibn Bint al-A'azz. De ce fait, le cadi se rendait chaque mercredi chez Baydarā al-Mansūrī et réglait avec lui ce que ce dernier devait faire au cours de la semaine. L'émir se choisit pour suppléant (*nā'ib*) 'Abdallāh Diyā' al-dīn al-Naṣā'ī, qui siégeait à ses côtés¹⁰². Destitué au mois de *rabi'* II 687 /1288, le vizirat fut confié à Ibn Bint al-A'azz, qui déclara renoncer à une partie de sa juridiction et de ses attributions. Il exerça les fonctions de vizir conjointement avec celle de *qādī l-quḍāt šāfi'i*. Il siégeait successivement le même jour, dans le palais du vizirat (*dast al-wizāra*), puis dans la salle du tribunal (*mağlis al-hukm*) ou dans le conseil de la justice (*dīwān al-hukm*). Selon les chroniqueurs, il ne remplissait pas d'une manière satisfaisante sa fonction de vizir, le règlement des affaires judiciaires lui prenant la majeure partie de son temps. Il fut donc déchargé du vizirat, auquel, du reste, il renonça de lui-même, et l'émir Baydarā al-Mansūrī fut réintégré dans cette fonction, en la cumulant avec celle d'*amīr mağlis* et d'*ustādār*¹⁰³.

À la suite de l'intercession de Baydarā al-Mansūrī, 'Abd al-Rahmān Ibn Bint al-A'azz fut donc libéré et assigné à résidence sans emploi (*baṭṭāl*) dans la *zāwiya* du *shayh* Naṣr al-Manbīgī, située en dehors du Caire, jusqu'à ce qu'il paye l'amende qui lui avait été imposée. Puis, il fut transféré à la Qarāfa jusqu'à ce que l'émir Baydarā al-Mansūrī intercède à nouveau auprès du sultan et qu'il lui obtienne la place de professeur de la madrasa al-Nāṣiriyā située dans le voisinage du tombeau de l'*imām* Šāfi'i. Il alla établir sa demeure dans cette madrasa¹⁰⁴.

Mais en 691/1292, Ibn Bint al-A'azz eut à subir une nouvelle fois les accusations du vizir par l'intermédiaire d'un professeur au Mašhad al-Ḥusaynī nommé 'Alam al-dīn Ibn Bint al-'Irāqī. Il demeura en disgrâce pendant une année, enfermé dans la prison de l'autorité judiciaire (*siġn al-hukm*) avant d'être remis en liberté en 692/1293. Il tenta de se concilier les bonnes grâces du vizir en le célébrant

¹⁰¹ Al-Maqrizī, *Sulūk* I/3, p. 773.

¹⁰² Al-Maqrizī, *Sulūk* I/3, p. 741 ; K.V. Zetterstéen, *Beiträge zur geschichte der mamlukensultanate in den jahren 690-741 der Hijra nach arabischen handschriften*, E.J. Brill, Leyde, 1919, p. 134.

¹⁰³ Al-Maqrizī, *Sulūk* I/3, p. 742.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 773.

dans un poème qu'il voulut lui réciter en personne. Mais le vizir s'y étant opposé, ce fut son frère Ahmad Ibn Bint al-A'azz qui en fit la lecture. Bientôt après, il fut reconnu innocent des crimes qui lui avaient été imputés et il partit avec la caravane par aller faire le pèlerinage de La Mecque¹⁰⁵.

Au factionnalisme politique de l'élite militaire, propre au fonctionnement politique de l'époque mamlouke, s'ajoute donc un clientélisme qui implique tant les émirs que les élites civiles dans des réseaux relationnels à évolution constante. Pour accéder au pouvoir, l'exercer et le conserver, les émirs devaient parvenir à se placer au sommet de réseaux dont la fidélité d'une part et l'efficacité d'autre part étaient, en dépit du caractère temporaire qui les caractérisait, les conditions absolues de leur propre puissance. Pour se faire, ils se devaient de fédérer autour d'eux un grand nombre de partisans et de clients, y compris au sein des élites civiles. Le fait que ces réseaux de relations soient imbriqués, et tout à la fois en coopération et en compétition, donne l'image d'une lutte constante dans laquelle les individus, militaires et civils, sont engagés pour assurer leur survie.

L'habileté des élites civiles, à s'adapter à des configurations de relations de pouvoir changeantes entre émirs, déterminait en grande partie les termes de leur survie sociale à un niveau individuel. En leur permettant d'atténuer sans pour autant supprimer la précarité quotidienne des carrières au sommet de l'État, les liens tissés avec l'élite militaire leur permettaient d'acquérir prestige et fortune et d'accéder à certaines responsabilités politiques. Les élites civiles se trouvaient, toutefois, confrontées à un dilemme de taille : toute la difficulté pour les '*ulamā'* et les administrateurs, résidait dans leur habileté à servir le sultan ou l'émir influent du moment sans pour autant remettre l'intégralité de leurs destinées entre ses mains ; mais, dans le même temps, leur capacité à nouer une relation privilégiée avec l'un des émirs les plus puissants était le gage d'une ascension sociale rapide, dont le corollaire était, toutefois, une disgrâce tout aussi soudaine et irréversible que leur ascension dans une société où la précarité des carrières, mais également des existences des hommes, est une donnée que l'on ne peut occulter.

Sans considérer les relations interpersonnelles comme des liens rattachant les individus à des normes qui définiraient un ensemble stable et prévisible de pratiques, d'attentes réciproques et de contraintes, mais plutôt comme « l'espace des interactions qui articulent l'exercice du pouvoir, la coopération et le conflit dans une configuration sociale donnée¹⁰⁶ », nous sommes plus à même d'approcher et de comprendre le processus permanent des interactions qui établissent le changement dans les relations de pouvoir. La remise en contexte des liens unissant sultans, émirs et élites civiles dans leur dynamique permet ainsi de saisir leur sens, même si les sources documentaires dont nous disposons pour la société mamlouke – chroniques et dictionnaires biographiques – ne nous permettent de reconstruire que de manière partielle les segments d'un tissu de relations.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 785.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 9.